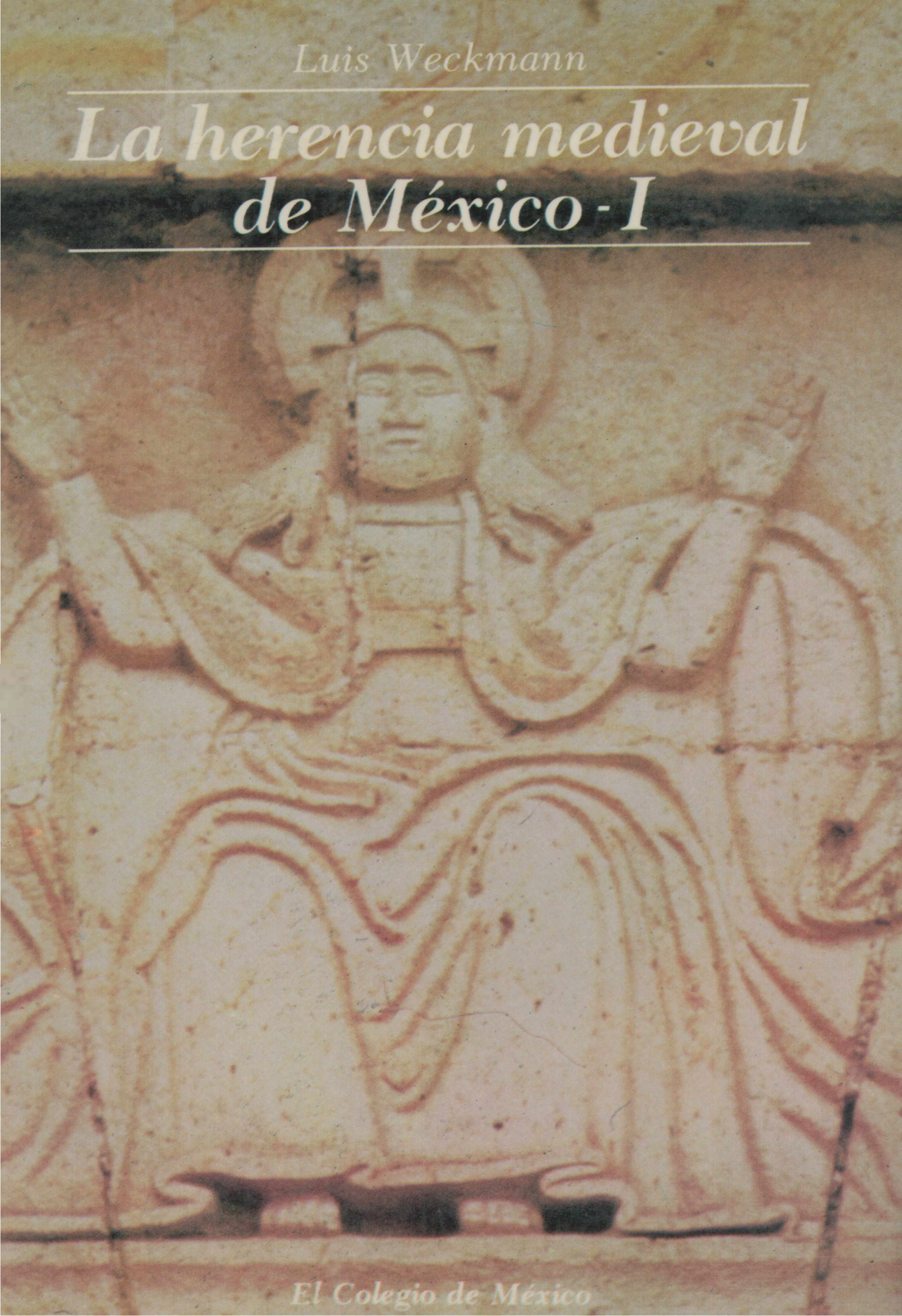
Luis Weckmann

La herencia medieval de México - I



El Colegio de México

LA HERENCIA MEDIEVAL DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

LUIS WECKMANN

LA HERENCIA MEDIEVAL DE MEXICO

TOMO I

EL COLEGIO DE MEXICO

Portada:

Cristo en majestad. Detalle del relieve del timpano, portada principal de la iglesia de Huaquechula, Puebla.

Créditos:

Todas las ilustraciones provienen de los fondos existentes en la Fototeca del Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Investigación iconográfica: Elena Ortiz Hernán P.

Primera edición, 1984, El Colegio de México

© 1983, El Colegio de México
Camino al Ajusco, 20
10740–México 20, D. F.

Impreso y hecho en México–*Printed and made in Mexico*

ISBN 968-12-0242-2 Obra Completa
ISBN 968-12-0243-0 Tomo I (en rústica)
ISBN 968-12-0244-9 Tomo I (en tela)

INDICE

TOMO I

Presentación del profesor Charles Verlinden 1

Prólogo del doctor Silvio Zavala 7

Nota preliminar 13

Siglas 15

PRIMERA PARTE

DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA

Capítulo

I. La perspectiva 19

II. La primera imagen de la Nueva España: un archipiélago "asiático" 33

III. Los espejismos: la búsqueda de reinos y sitios maravillosos 55

IV. La geografía teratológica I: amazonas, gigantes y pigmeos 71

V. La geografía teratológica II: los monstruos y las quimeras 89

VI. El trasplante de las instituciones feudales 101

VII. Las huestes novohispánicas y su panoplia medieval 117

VIII. La visión medieval de los conquistadores y su grito de guerra. El lábaro cortesiano 139

IX. Los ejercicios ecuestres, la caza y los juegos 153

X. El último florecer de la caballería 175

SEGUNDA PARTE

LA IGLESIA

Capítulo

XI. La intervención de lo sobrenatural en la conquista: el señor Santiago, la santísima virgen y el diablo 199

XII. Precedentes medievales de la evangelización y sincretismo cristiano-pagano 225

XIII. La devoción popular, los ideales religiosos y las esperanzas milenaristas 249

XIV. La experiencia ascética y mística I: disciplinas y visiones 273

XV. La experiencia ascética y mística II: éxtasis, levitación y otros fenómenos místicos 295

XVI. La experiencia ascética y mística III: flagelantes y reliquias 307

XVII. Milagros y prodigios 319

XVIII. Las imágenes milagrosas 341

XIX. Doctrina, rito y liturgia 361

XX. Conquista espiritual y estructura eclesiástica 381

TOMO II

TERCERA PARTE

EL ESTADO Y LA ECONOMIA

Capítulo

XXI. El sacro imperio y las instituciones imperiales españolas 397

XXII. Los orígenes medievales de la encomienda y la hacienda. El tributo de indios 421

XXIII. El señorío territorial y el mayorazgo 441

XXIV. Las actividades económicas primarias 445

XXV. Esclavitud, gremios y cofradías 475

XXVI. El comercio y la navegación 489

XXVII. El sistema de pesas y medidas y la moneda 501

Cuarta parte

LA SOCIEDAD, EL DERECHO Y LA CULTURA

Capítulo

XXVIII. La estructura urbana y administrativa de las ciudades 515

XXIX. El sistema de derecho I: las leyes, el amparo, la apelación y las penalidades 533

XXX. El sistema de derecho II: el corregimiento, la santa hermandad, la residencia y los letrados 557

XXXI. La organización social: la herencia borgoñona, los pendones, los estamentos y el compadrazgo 569

XXXII. El *scriptorium,* los colegios, los beaterios, y la universidad 587

XXXIII. La historiografía, la cronología y la imprenta. El latín y los autores latinos medievales 607

XXXIV. La poesía popular, el goliardismo y el español arcaizante de México 625

XXXV. El teatro y la danza: autos sacramentales, pastorelas, moros y cristianos, matachines y la danza macabra 641

XXXVI. La música: sus formas religiosa y popular 659

XXXVII. La magia de la ciencia: astrología, medicina científica y popular, y ciencias naturales 669

XXXVIII. Las construcciones militares y civiles 689

XXXIX. Supervivencias románicas, ojivales y mudéjares en la arquitectura religiosa 701

XL. La pintura, la escultura y las artes menores 721

Bibliografía 737

Índices onomástico y analítico 817

PRESENTACION

CHARLES VERLINDEN

MIEMBRO de la Academia Real de Bélgica, de la Real Academia de la Historia, Consejero Europeo de la Comisión Panamericana de Historia.

Hace más de treinta años, en agosto de 1950, presenté en el IX Congreso Internacional de Ciencias Históricas, reunido en París en la Sorbona, un texto sobre "Las influencias medievales en la colonización de América". Silvio Zavala, que estaba presente y participó en la discusión de las ideas que acababa yo de exponer, me ofreció publicar mi trabajo en la *Revista de Historia de América* de la Comisión Panamericana de Historia y Geografía, donde en efecto apareció antes del fin de aquel año. Al año siguiente, un joven historiador mexicano, cuyo nombre ya me era conocido,[1] me envió un sobretiro de París, donde poco antes había comenzado una carrera diplomática que lo llevaría a ser embajador de México en Roma, después de haberlo sido en Teherán y en las Naciones Unidas. Se trataba de un estudio publicado en la revista *Speculum,* de la *Mediaeval Academy of America,* intitulado "The Middle Ages in the Conquest of America". Luis Weckmann, pues se trataba de él, exponía allí de manera absolutamente independiente y personal varias consideraciones, entre las cuales muchas coincidían con las mías.

Parecía entonces manifestarse entre ciertos historiadores una toma de conciencia de la continuidad entre la Edad Media europea y la colonización del Nuevo Mundo. Dos profesores de la Universidad de Wisconsin, de Madison, Merril Jensen, especialista en historia de la revolución estadounidense, y el medievalista Robert Reynolds, habían publicado recientemente en *Studi,* en honor del gran historiador-eco-

[1] Sin conocer al autor, había yo reseñado la notable obra de L. Weckmann, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la teoría política del Papado Medieval. Estudio de la supremacía papal sobre las islas. 1091-1493* (México, Instituto de Historia, 1949). *Cf.* mi reseña en la *Revue Belge de Philologie e d'Histoire,* t. XXIX, 1951, pp. 588-596.

nomista Gino Luzzatto, un estudio intitulado "European Colonial Experience. A Plea for Comparative Studies".[2] Tales estudios comparativos comenzaron a interesarme sobremanera también a mí, y ya desde entonces esbocé un plan publicado algunos años después, en la serie "Programa de Historia de América", por iniciativa de Silvio Zavala y con el título de "Précédents médiévaux de la colonie en Amérique".[3] Entretanto me habían invitado a dar unos cursos en Madison y a dirigir seminarios durante un semestre. En ese período, Jensen y Reynolds, convertidos en mis buenos amigos pero desgraciadamente ya desaparecidos, me alentaron a solicitar la ayuda de la Fundación Rockefeller para llevar a cabo mi proyecto, para el cual mientras tanto había yo obtenido entusiastas promesas de colaboración en el mundo académico. Desafortunadamente, la conciencia de la continuidad entre la Edad Media y la América colonial no había penetrado hasta los órganos directivos de aquella poderosa fundación, y no se obtuvo nada. Mas esto fue una fortuna para mí, ya que de otra manera no habría publicado mis dos volúmenes y mis sesenta artículos sobre la esclavitud en la Europa medieval, ni los cinco volúmenes de "Documentos sobre la historia de precios y salarios en Flandes y Brabante en los siglos XIII-XIX", ni tampoco los numerosos estudios separados acerca de diversos aspectos de esta continuidad, que sin duda el mundo administrativo no consideraba conformes a la moda de los tiempos.

No me desanimé, ni tampoco Luis Weckmann, pues fue precisamente hacia entonces que él empezó a acumular la enorme cantidad de datos utilizados en los volúmenes que aquí tengo la alegría de presentar al lector, trátese del erudito o de la persona dotada de lo que a veces todavía se llama una cultura media.

Respecto a esta última, el embajador Weckmann habría podido caer en la tentación de escribir de manera impresionista, para un público poco dotado de espíritu crítico y amante de lo sensacional, como hacen hoy en día tantos que habrían podido ser historiadores si no se hubieran convertido en cazadores de grandes tirajes. Pero en él no hay impresionismo vago, sino ciencia bien documentada y sólida. Esto no quiere decir que no pueda impresionar, sino que lo hace con excelente razón y sin el disfraz de la documentación. Lo que Weckmann trata de subrayar es la continuación de la Edad Media en todas las formas de actuar y de sentir de los conquistadores, guerreros, frailes o sacerdotes, de la América española y por supuesto de la Nueva España,

[2] *Studi in onore di Gino Luzzatto*, t. IV (Milán, 1950), pp. 75-90.
[3] Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 177 (México, 1954),

de México en especial. Después de ellos, busca la misma herencia en los colonos de diversas clases y de distintos antecedentes sociales y culturales.

La Nueva España fue en un principio un archipiélago asiático, nos dice al principio de su segundo capítulo. Es éste un título sintético que en dos palabras reúne la miríada de islas, heredadas de la Edad Media, de la Biblia y de la Antigüedad, buscadas por los descubridores y conquistadores a veces hasta bien entrado el siglo XVII. Toda la fantasmagoría existente tanto en Europa en todos los espíritus como en la misma América es descrita magníficamente, pero también documentada, en las páginas y notas de los capítulos III, IV y V, relativos a la búsqueda de reinos y sitios maravillosos, a la geografía teratológica de las amazonas, gigantes, pigmeos, monstruos y quimeras. Aunque el arte indígena amerindio había creado monstruos, especialmente en las representaciones escultóricas de las divinidades, a ellos la Edad Media agregó su propia herencia teratológica que, a través de la antigüedad clásica, se remonta a la pre- o protohistoria oriental. En el caso de las amazonas, por ejemplo, las tradiciones caribes y nahuas se mezclan con la herencia llegada del otro lado del Atlántico.

En el capítulo VI entramos al dominio de las instituciones ya analizadas por el autor, desde el punto de vista que todavía hoy conserva, en su libro "La sociedad feudal. Esencia y supervivencias", de 1944. Volvió a ocuparse del asunto en 1950, en "Pensamiento político medieval", pero aquí pone su atención más bien en los símbolos feudales que en los aspectos estrictamente jurídicos. Es interesante el capítulo VII, sobre las obligaciones militares de los encomenderos. Se ha hablado de milicias de lanzas casi feudales. ¿Por qué "casi"?, se pregunta Weckmann, subrayando claramente la herencia y la continuidad originadas en la Edad Media. Y esto dura siempre, cuando se instaura la policía estatal, la Santa Hermandad, como en la España anterior a los Reyes Católicos. En Oaxaca y Michoacán se emplean contra los rebeldes las fuerzas de a caballo de los encomenderos. Se trata de un servicio militar con un séquito, como en plena Edad Media, pero la diferencia en los tiempos y el cambio de medio son señalados por la colaboración de auxiliares indios y por el empleo de tales fuerzas combinadas contra los bucaneros.

El capítulo X atribuye a la mayor duración del florecimiento de la caballería en España el paso espontáneo del espíritu y de la manera de ser de ésta a América. Los conquistadores se consideraban paladines en lucha contra los malandrines y nigromantes. Éste fue un estímulo formidable de la Conquista. El mismo Bernal Díaz del Cas-

tillo, que era uno de aquellos paladines, se daba cuenta de ello. Los conquistadores se calificaban de "caballeros andantes". Cortés armó caballeros entre sus soldados, según los ritos feudales. A los ojos de sus contemporáneos, parecía un nuevo Rolando. Es también sorprendente que los aliados tlaxcaltecas muy pronto asimilaron los ideales de los caballeros, y hubo algunos que fueron armados caballeros según las reglas por Cortés mismo. Todos los conquistadores eran lectores de Amadís de Gaula. Un magnífico retrato y un bello análisis, en verdad.

La intervención de lo sobrenatural en la Conquista es materia del capítulo XI, donde aparecen Santiago y los ángeles, pero también el diablo y los demonios, evidentemente del lado de los indígenas. Los franciscanos son soldados de la fe, armados con la espada de la divina palabra. La conversión del reino nazarí de Granada es una prefiguración, con sólo treinta años de anterioridad, de la conversión de México, y el paralelismo se prolonga hasta mediados del siglo. Todo esto está muy bien dicho y explicado, y lo mismo puede decirse de la persistencia de las esperanzas milenaristas, de las experiencias místicas, de las mortificaciones de los flagelantes, de los milagros y de los prodigios.

En los capítulos sobre el Estado y la economía se siente que el autor es también jurista y que ha estudiado la historia del derecho público. Todas las instituciones descritas en el capítulo XXI, relativo al Sacro Imperio y a las instituciones imperiales españolas son netamente de filiación medieval. En el capítulo XXIV Weckmann ve muy bien que la discusión sobre la existencia de la feudalidad colonial, sostenida por algunos autores, es vana, pues para negarla se ha recurrido a las palabras mientras las funciones la hacen evidente. Por el contrario, quienes como Miranda han calificado de institución feudal la Mesta mexicana se han dejado hipnotizar por el hecho de que llegó a convertirse en una asociación de grandes propietarios, cuyo origen no sólo no era feudal, sino ni siquiera patrimonial.

Las galeras del capítulo XXV también son de tradición muy medieval, aunque vigilen las costas de Campeche. En el capítulo XXVIII, sobre la administración urbana, la continuidad medieval es explorada hasta llegar a los cabildos abiertos que proclamaron la independencia a principios del siglo XIX. He aquí una prueba más de que mirar al pasado a menudo ayuda a explicar e implicar el porvenir.

¡Hay tantas anotaciones pintorescas y reveladoras acerca de la sociedad y la cultura, de la poesía popular, del goliardismo, del español arcaizante propio de México, del teatro y la danza con sus

matachines y las danzas macabras mediojocosas de las fiestas populares! La riqueza de la información es densa, extraordinaria por su intensidad y su vida.

Me alegro de que el autor haya terminado esta obra que tardó treinta años en preparar, en documentar y en imaginar. Servirá de prototipo para realizaciones análogas, en otros países latinoamericanos. En efecto, esta continuidad puede observarse en todas las zonas colonizadas por españoles y portugueses, pero con modalidades particulares, diversas una de otra. Hasta en las regiones de la colonización anglosajona o francesa de la América del Norte las influencias medievales son numerosas, a pesar de las fechas posteriores en que se crearon allí las colonias. Jensen y Reynolds, que cité al principio de esta Presentación, lo señalaron y demostraron con ejemplos que así lo comprueban. Ya al iniciarse el siglo, Cheyney dio el título de "European Background of American History. 1300-1600" al primer tomo de la serie *The American Nation: A History,* dirigida por A. B. Hart. En el prólogo, el autor declaraba que los antecedentes europeos, es decir medievales o cuando menos del siglo XVI, atraerían más y más la atención de los investigadores a medida que se fuera aclarando su percepción de las perspectivas reales de la historia.

La obra de Luis Weckmann está entre las que contribuirán a alcanzar este resultado. ¿Cuándo aparecerán otros volúmenes de la misma especie, relativos al Perú, al Brasil, a los Estados Unidos o al Canadá? Constituirían una base para las investigaciones comparativas que recomiendo con especial entusiasmo en mi pequeño volumen de 1954 sobre "Les précédents médiévaux de la colonie en Amérique". Me interesaba yo entonces en la comparación de las técnicas de colonización de la Edad Media con las de la época moderna, que quería yo preparar reuniendo colecciones de documentos, para lo cual proyectaba una operación de colaboración internacional. Este proyecto era entonces muy nuevo y demasiado ambicioso, pero creo que libros como éste de Luis Weckmann podrían permitir a otros emprenderlo de nuevo, ya que gracias al análisis de los precedentes medievales de todos los aspectos de la civilización de los países nacidos de la expansión europea, iluminan, como el del sabio embajador, con una luz más intensa y penetrante la importancia de los movimientos migratorios de hombres e ideas que cambiaron el mundo en la época de los Grandes Descubrimientos.

Bruselas, julio de 1982

Traducción de Roberto Gómez Ciriza

PROLOGO

SILVIO ZAVALA

CUANDO EL DOCTOR Luis Weckmann presentó sus exámenes de ingreso en el Servicio Exterior de México, ya contaba con una preparación universitaria excelente que encaminaba sus estudios hacia los campos del Derecho Internacional y de la Historia.

Como otros notables diplomáticos mexicanos, ha sabido unir en su carrera el desempeño fiel de sus deberes de funcionario con el mantenimiento de su actividad intelectual. Prueba de ello fue, en el período de sus labores en Francia, la aparición de los tres volúmenes que dedicó al inventario y estudio de los documentos de la misión de México en ese país, los cuales han sido objeto de un reconocimiento por la Secretaría de Relaciones Exteriores de nuestro país en ocasión del traslado de ese archivo al general "Genaro Estrada" de la propia Secretaría.*

Ahora, teniendo a su cargo la Embajada de México en Italia, el doctor Weckmann da cima a una obra magna que había atraído su interés desde hace muchos años, me refiero a *La herencia medieval de México.* Como antecedentes prometedores de dicha labor, podemos recordar, por el orden de su publicación, las contribuciones siguientes: *La sociedad feudal. Esencia y Supervivencias.* México, Editorial Jus, 1944, 237 pp. *Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre islas, 1091-1493.* Con introducción de su maestro en Berkeley, Ernst H. Kantorowicz. Instituto de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México. Editorial Jus, 1949, 313 pp. Y *Panorama de la Cultura Medieval,* con una Introducción sobre *La edad media en México,* Universidad Nacional Autónoma de México, Manuales Universitarios, Facultad de Filosofía y Letras, 1962, 196 pp., ils., que como su título lo indica

* *Las relaciones franco-mexicanas.* Tomo I, 1823-1838. México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1961 (Archivo Histórico Diplomático Mexicano. Guías para la Historia Diplomática de México, núm. 1), XIII-369 pp. Prefacio de Daniel Cosío Villegas. Tomo II, 1839-1867. (1962). Núm. 2, XI-459 pp. Tomo III, 1879-1885. (1972). Núm. 5, XII-293 pp.

ya traía en germen la obra que ahora aparece enriquecida veinte años después.

El apunte bibliográfico anterior no resume naturalmente todo lo que el doctor Weckmann ha estudiado y publicado en derredor del tema mayor de su interés y competencia (véase la nota 1 al capítulo I de la obra que prologamos); pero sí permite ver cómo se fue gestando el libro que ahora publica El Colegio de México. A continuación trataré de presentar sucintamente sus temas y los fundamentos en los que el autor los apoya.

Justo es recordar, antes de ello, que paralela e independientemente de la línea de investigación del doctor Weckmann, un reputado medievista europeo, el profesor Charles Verlinden, de la Universidad de Gante, en Bélgica, había emprendido desde la orilla del Viejo Mundo el examen profundo e imaginativo de los "Précédents médiévaux de la colonie en Amérique. Période coloniale", que publicó en México, en 1954, la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, como parte del Programa de Historia de América.

La obra grande del doctor Weckmann comienza por resumir, en el capítulo I que lleva por título "La perspectiva", las conclusiones a las que ha llegado tras su larga y extensa investigación, sosteniendo que, "en múltiples aspectos, somos más 'medievales' que buena parte del Occidente". Esta afirmación descansa sobre los pilares siguientes: los conquistadores y misioneros (en capítulos amplísimos), cuyo avance está impregnado del espíritu de cruzada; la cosmovisión de la tierra suspendida entre el cielo y el infierno, mientras que las esferas celestes son impelidas por los ángeles (puede añadirse el espectacular paso de Lucifer al Nuevo Mundo, con sus múltiples efectos, como se apunta en el capítulo XI, y que yo deseaba desde hace tiempo encomendar a un diligente autor de tesis); el enfrentamiento entre cristianos e infieles, el milenarismo de los religiosos (capítulo XIII), las disputas entre nominalistas y realistas; la magia, la astrología, la medicina y las ciencias naturales (capítulo XXXVII); las formas del arte gótico, mudéjar y aun románico (aunque bien señala el autor, en el capítulo XXXVIII, la falta de concordancia cronológica que a veces existe en la recepción o en la persistencia de los estilos, por ejemplo, cuando siguen apareciendo las construcciones góticas en Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI en tanto que en Europa florecía el manierismo y ya se gestaba el barroco); en suma, el "arcaísmo" de la vida en España y en la temprana Hispanoamérica con instituciones, valores, creencias, costumbres, de la Edad Media todavía en vigencia, lo cual alcanza, entre otros campos, al del idioma (capítulo XXXIV), los romances y la litera-

tura caballeresca; el teatro popular, las danzas de moros y cristianos y las macabras (capítulo XXXV); y la música (capítulo XXXVI).

La sociedad se organiza sobre la base de municipios, gremios de artesanos, encomiendas, señorío, repartimientos, esclavitud, comercio regulado por las autoridades metropolitanas y locales.

La cultura histórica y jurídica del doctor Weckmann le permite distinguir, no sólo el legado medieval procedente de las varias regiones de España, sino también el que —a través de ésta— llega de otras partes de la Cristiandad europea, principalmente de Portugal, Italia (en lo que toca al comercio y la navegación, capítulo XXVI) y Flandes (las beguinas, tratadas en el capítulo XXXII).

Por lo que respecta al marco cronológico, queda comprendido fundamentalmente entre 1517 y los mediados del siglo XVII.

Trazado este amplio cuadro, el autor penetra con maduro conocimiento y documentación suficiente, primaria y secundaria, en el análisis de cada aspecto o capítulo comprobatorio de su tesis (véase la impresionante lista de títulos de los XL capítulos, de lectura instructiva, fácil y agradable, con toques de humor, no obstante la extensión de la obra). Esta tarea nos recuerda la caudalosa labor de fray Bartolomé de las Casas cuando redactó su "Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias" (Sevilla, 1552), en el que demostraba abundantemente las varias proposiciones de su verdad.

Un fino comentario del doctor Weckmann aclara que no se trata tan sólo de una transmisión de instituciones y valores desde Europa, sino también de los desarrollos nuevos en los territorios de las Indias, de un "renacer" de formas que podían estar ya en decadencia en la Península española (por ejemplo, señala en el capítulo XXI que estando casi por extinguirse en España el oficio de adelantado cobró fuerza en América, donde se respiró de nuevo la antigua atmósfera fronteriza de la Península; y en el capítulo XXVIII observa que el municipio en las Indias revive usos viejos ya olvidados en la Península). Junto a esto se hicieron presentes las peculiaridades de la selección y de la adaptación en el nuevo ambiente, de lo que diremos algo adelante.

En buena parte, el estudio que prologamos corresponde al género que ahora se califica de historia de mentalidades *(Geistgeschichte)*, mas también abarca los aspectos institucionales, sociales y culturales *(Kulturgeschichte)* pues trata de la Universidad el capítulo XXXII. En presentación general tan amplia habrá puntos en los que los especialistas podrán señalar otras posibilidades de interpretación y de apoyo documental, pero normalmente el autor reúne con acierto los prece-

dentes medievales y expone la continuidad de ellos en ultramar de manera convincente. Afortunadamente, junto a las semejanzas toma en cuenta las diferencias (*v.g.*, en el capítulo XXI indica que en las Indias los rangos nobiliarios tuvieron escasa importancia institucional y explica por qué). No pocas veces, a la manera de Lucas Alamán, sigue la supervivencia de usos y nombres más allá de la época colonial, incluso hasta el presente.

Puede decirse que la historia de México, gracias al estudio mayor del doctor Weckmann, ha quedado bajo una luz intensa que pone al descubierto cuanto ella ha recibido y transformado del pasado medieval europeo. Cabe preguntar si no hay omisiones: acaso algunas menores; en la época colonial llegaron otras corrientes e influencias de cultura que se suelen agrupar bajo los títulos de Renacimiento, Barroco e Ilustración. Todas contribuyeron a conformar el pasado mexicano a través de la emigración transatlántica, proyectándose —como ya se ha apuntado— en un medio geográfico distinto, en el que habían dejado su huella y siguieron operando los pueblos y culturas indígenas de fuerte personalidad y arraigo. Aun para consumar y extender sus conquistas, los españoles contaron pronto con cuerpos de guerreros indios aliados, que pudieron así prolongar sus hábitos pre-hispánicos. Algo semejante ocurrió con la actividad de los comerciantes o "pochtecas", que siguieron recorriendo sus rutas acostumbradas, a veces hasta Guatemala. Los que no pudieron continuar abiertamente sus actividades más allá de la conquista fueron los sacerdotes indígenas, aunque Moctezuma propuso a Cortés sinceramente que respetara a sus dioses; mas aquí hubo una ruptura inevitable, al menos en cuanto a la legalidad de la supervivencia, dándose al margen de ella la persistencia o el retorno de la idolatría y los hondos entrecruzamientos del sincretismo religioso (véase el capítulo XII de esta obra: "Tláloc, Tezcatlipoca, Tonantzin y otras deidades sobrevivieron ocultas en los ritos cristianos").

Volviendo a la cuestión central de la obra del doctor Weckmann, se puede percibir en el caso particular de la encomienda, la influencia innegable de la organización señorial del Medievo (véanse los capítulos VI y XXII de esta obra); pero ya se enfrenta a la poderosa tendencia legalista "se les opuso una burocracia virreinal cada vez más poderosa..." que al correr de los años llegó a prevalecer tanto en el centro de la monarquía española como en los distantes reinos de las Indias.

Se entraba en la llamada "era de las nacionalidades", en la cual los fuertes estados constituidos en Europa librarían sus luchas y com-

petirían por la expansión en ultramar, quedando atrás la época en que observa justamente el doctor Weckmann que los primeros conquistadores de México preferían designarse a sí mismos no como "españoles" sino como "cristianos". En esa era de transición (que en general y explicablemente fue más "medieval" al comienzo que a medida que avanzaban los años y se consolidaba la administración regia), se escribían a uno y otro lado del mar océano nuevas páginas pertenecientes, al menos en parte, a la historia de la Edad Moderna, que sucedía, aunque llevándolo en su seno, al pasado medieval.

No creemos por eso que la Edad Media europea domine y explique "todo" nuestro pasado desde el descubrimiento hasta 1650 ni en lo restante de los siglos coloniales. No parece ser tampoco la tesis que sostiene el doctor Weckmann (creo que se conformaría con decir que impregna "mucho" de ese pasado), pues entre otros lugares advierte, en su capítulo XI, que frente a los caballeros (en sentido medieval) existe "el avance arrollador del Absolutismo, con su secuela de burócratas y letrados". Lo que debemos a este autor es un lúcido análisis que pone de relieve esa herencia medieval en nuestra historia, con sus abundantes valores, tradiciones, cargas y servidumbres.

México, D.F., diciembre de 1982

NOTA PRELIMINAR

La presente obra es producto de un examen sumamente extenso de las fuentes primarias y secundarias de la historia de la Nueva España, entendida en su ámbito geográfico más amplio, relativas al período que va desde la expedición de Hernández de Córdoba (1517) hasta mediados del siglo XVII. Ese marco cronológico obedece a una simple exigencia de método, ya que es evidente que muchas vivencias medievales, recogidas del Viejo Mundo por algunos de nuestros ancestros (o impuestas por sus gobernantes, espirituales o temporales) tienen hoy día una vigencia —aunque hayan sufrido adaptaciones o transformaciones— casi igual a la que tenían cuando el europeo puso sus plantas por primera vez en tierra que es hoy nuestra.

He utilizado también para este estudio la literatura histórica moderna sobre la Nueva España que cubre el mismo período 1517-1650. Es por ello que la bibliografía aparece al fin del presente volumen en dos secciones distintas: Fuentes y Obras Modernas. Evidentemente este libro se fundamenta sobre todo en las primeras.

Para subrayar esta jerarquía de la documentación de base, en las notas al pie aparecen señaladas las fuentes con letras todas MAYÚSCULAS; y con Altas y Bajas las Obras Modernas. En la tercera bibliografía aparece una lista adicional de obras, que a juzgar por sus títulos pueden ser pertinentes también al tema que nos ocupa, pero que no pude consultar por estar agotados o debido a mis continuos desplazamientos en el Servicio Exterior Mexicano, en ocasiones a sitios interesantes por mil motivos, pero donde las bibliotecas —para no hablar de archivos— constituyen si acaso una novedad.

Para ahorrar espacio, en las notas sólo se citan los nombres de los autores, pero cuando a uno de ellos corresponde más de una obra en la bibliografía, a ese nombre sigue una *síntesis* del título del libro o del artículo utilizados (entrecomillado, en este último caso). En el texto principal, los términos que describen ideas, instituciones, objetos, locuciones o mitos de la Edad Media europea que pasaron a formar parte del legado medieval de México, aparecen en r e d o n d i l l a s ,

tanto para atraer la atención del lector hacia el concepto en cuestión como por razones de estética en la impresión de la obra.

Debo dar las gracias más sinceras a quienes me han brindado su auxilio en esta investigación, que me ha llevado, con algunos paréntesis obligatorios, más de treinta años. En primer término, a los bibliotecarios de El Colegio de México, de la Biblioteca Central de la Universidad de California en Berkeley, de la Biblioteca Pública de Nueva York, de las Bibliotecas Nacional de Madrid y de México y de la Biblioteca Ibero-Americana de Berlín, así como a los archivistas de México, Sevilla y El Escorial. También, con igual calor, a mis alumnos de cursos o de seminarios de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, del antiguo *Mexico City College,* y particularmente a los alumnos graduados de mi Seminario de Investigación Histórica de El Colegio de México, durante el semestre de Invierno 1980-1981.

Me siento particularmente reconocido por la ayuda que me dispensaron, en la revisión del texto, la doctora Sara Bolaño (quien gentilmente reordenó parte del capítulo sobre el español arcaizante de México) y muy en particular el culto Roberto Gómez Ciriza, mi primer *lector* por así decirlo, sin cuyas pertinentes observaciones y comentarios el texto de no pocos capítulos hubiera adolecido de ciertas oscuridades e imprecisiones que eficazmente me ayudó a desvanecer o a corregir. Finalmente, la ímproba tarea de preparar los originales fue realizada con admirable paciencia y cuidado por Margarita Zarco de Velleryd.

Roma, agosto de 1982

SIGLAS

A.G.N.	Archivo General de la Nación (México).
B.A.E.	Biblioteca de Autores Españoles.
B.R.A.H.	*Boletín de la Real Academia de Historia* (Madrid).
C.D.H.F.S.H.	*Colección de documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica,* ed. por Richard Konetzke. 3 vols. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953. Vol. I (1493-1592).
C.D.I.A.O.	*Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, la conquista y colonización de las antiguas posesiones de América y Oceanía, etc.* Primera Serie. 33 vols. Madrid, 1864-1884.
C.D.I.H.I.A.	*Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Iberoamérica.* Ed. por Santiago Montoto de Sedas. 14 vols. Madrid, Editorial Ibero-Afro-Americana, 1927-1932.
C.D.I.U.	*Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar.* Segunda Serie, 25 vols. Madrid, Sucs. de Rivadeneyra, 1885-1932.
E.C.M.	El Colegio de México.
F.C.E.	Fondo de Cultura Económica.
H.A.H.R.	*Hispanic American Historical Review.*
H.M.	*Historia Mexicana.*
I.N.A.H.	Instituto Nacional de Antropología e Historia (México).
I.P.G.H.	Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
Ms.	Manuscrito.
N.Y.C.P.L.	New York City Public Library.
R.H.A.	*Revista de Historia de América.*
S.M.G.E.	Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
U.N.A.M.	Universidad Nacional Autónoma de México.

Primera Parte

DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA

I

LA PERSPECTIVA

DESCUBRIR las raíces medievales de la cultura mexicana no es una tarea arqueológica ni una encuesta únicamente de interés para anticuarios. El legado que nuestro país ha recibido del Medievo —básicamente de España pero no sólo de ella— forma parte aún de la experiencia diaria del mexicano. Ha perfilado su idiosincracia en tal medida que no es exagerado decir que, en múltiples aspectos, somos más "medievales" que buena parte del Occidente, y desde luego más que los propios españoles.[1]

Los conquistadores y misioneros del siglo XVI —y también los exploradores, administradores, jueces y obispos— introdujeron en la Nueva España una cultura que era todavía esencialmente medieval. La influencia del Renacimiento italiano, que por entonces avasallaba a la Europa situada al norte de los Alpes, afectó sólo en forma fragmentaria y tardía al naciente virreinato; e incluso en la península ibérica, como más adelante se explica, ese fenómeno revistió más bien la forma de una reforma católica con efluvios de clasicismo. La historia de la colonización española del Nuevo Mundo confirma esa tesis si la consideramos —desde una perspectiva correcta— como un nuevo capítulo de la expansión medieval de Castilla (con escalas intermedias en el norte de África y en las Canarias), y de las empresas aragonesas de Ultramar, que ya en el siglo XIV habían plantado las barras y las cade-

[1] Las supervivencias medievales en América, con especial referencia a México, han sido materia de tres artículos míos sucesivos: "The Middle Ages in the Conquest of America" (*Speculum,* XXVI:1, January 1957, 130-141, con versiones en español y en portugués, publicadas respectivamente en *Filosofía y Letras,* México, 1954, 291-310; y en *O Jornal da História,* Sao Paulo, 1959); "La Edad Media en México", introducción a mi *Panorama de la Cultura Medieval* (México, U.N.A.M., 1962, 7-19); y con el mismo título original, pero con texto ampliado y revisado, editado por Lewis Hanke en su *History of Latin American Civilization,* I (Boston, Little Brown, 1967), 10-22.

nas desde Cerdeña y Sicilia hasta las costas del Asia Menor, pasando por los ducados de Atenas y de Naupatria.[2]

Numerosos rasgos jurídicos, políticos, económicos, y sobre todo ideológicos de la Nueva España en los siglos XVI y XVII tienen un origen netamente medieval.[3] Aunque éste es el tema de los restantes capítulos de esta obra, será útil señalarlos aquí, en forma somera. Nuestro particularismo nacional empezó a desarrollarse dentro de una situación imperial —el Sacro Imperio de Carlos V— sin conflicto inicial entre los conceptos de nación y de Estado universal. Remontándonos al origen de las características de la nacionalidad y de la experiencia política mexicanas, llámense mestizaje, indigenismo, centralización administrativa, el gobierno como regulador de los factores sociales, caciquismo, unipartidismo, o supremacía de la ley, puede llegarse hasta los primeros decenios del siglo XVI. Una investigación histórica suficientemente acuciosa, comparable como señala González Obregón a la exploración de una vasta gruta cuyos rincones ocultos revelan a cada paso cosas inesperadas,[4] nos permitirá percibir la filiación medieval de modos, costumbres e instituciones casi exclusivamente nuestras, que van desde el compadrazgo, el abrazo, las "calaveras", el corrido, la charrería, la lírica infantil, los toros, los matachines, la piñata y los "ates", pasando por múltiples locuciones familiares arcaizantes; y desde el *sermo rusticus* de la provincia mexicana y no pocas picardías, hasta el juicio de amparo y el artículo 27 constitucional, florón postrero del quinto real y del derecho del señor feudal a los tesoros encontrados en las tierras de sus vasallos.

La expansión colonial y guerrera del Occidente medieval se inició centurias antes de las primeras aventuras marítimas de aragoneses, portugueses y castellanos. Es legítimo considerarla una de las últimas consecuencias de la prédica de la primera cruzada en el año 1095, cuando Europa, tras haber dominado la triple ofensiva de árabes, normandos y eslavos, pudo tomar la contraofensiva llevando la guerra al campo enemigo. Pero la primera cruzada de fines del siglo XI tiene antecedentes tanto en la reconquista del sur de Italia a mediados del mismo siglo por parte de los normandos (abanderados por el Papa en una

[2] Véase T. B. Jones, *An Introduction to Spanish-American Culture,* Nueva York y Londres, 1929, p. 227 y *passim;* y Antonio Tovar, 833. Kuri Breña, 14, dice: "La cultura (novohispana) fue el renacimiento católico español... fortalecido con la sabiduría recia de la Edad Media y con la estructura gremial de la sociedad". Verlinden, "Continuité", 219, 223 ("ce problème est avant tout un problème d'historie économique médiévale").

[3] Barbosa Ramírez, 182.

[4] Citado por Monterde, "El primer torneo", 742.

guerra "religiosa") como, mucho antes, en los primeros esfuerzos de los cristianos asturo-leoneses y navarros para arrojar de la Península a los infieles musulmanes. La idea de cruzada —aunque no el concepto —nace realmente en España más de trescientos años antes del concilio de Clermont.[5]

La cruzada ibérica —la Reconquista— termina, como es sabido, el mismo año en que Colón realizó su primer viaje en busca de las Especierías. Dado el carácter religioso-político-comercial de las primeras poblaciones fundadas en lo que iba siendo el Nuevo Mundo, el espíritu que desde un principio prevaleció en la conquista española de América fue semejante al que animó al avance peninsular desde el siglo VIII hasta las postrimerías del XV. Las luchas entre cristianos e "infieles" se prolongaron allende el Atlántico. Los conquistadores de América se instalaron por la fuerza, fortificaron sus casas, ofrecieron o impusieron el bautismo a los indígenas, construyeron atarazanas y fosos, repitiendo nombres tradicionales tan significativos como el de Segura de la Frontera.[6] En este sentido, es justificado decir, con Zavala, que "la conquista española... viene a cerrar el ciclo medieval de las cruzadas"; con Blanco Fombona, que "la conquista de América... fue la última cruzada"; e incluso con McAndrew, que la Conquista fue no sólo la última cruzada sino la primera guerra de expansión imperialista moderna.[7]

Entre nuestros historiadores del siglo XVI, el cronista de la conquista de la Nueva Vizcaya, escribiendo hacia 1564, no vacila en comparar retrospectivamente pero "con alabanza, apreciación y recuerdo", las escaramuzas de Francisco de Ibarra en Sinaloa y Sonora y las hazañas del "famoso y católico marqués" don Hernando Cortés con las victorias de Alfonso el Católico de Asturias sobre Alboacén

[5] O sea, desde el siglo VIII: tal es la tesis que ha expuesto brillantemente Carl Erdmann en su libro *Die Entstehung des Kreugzugsgedankes,* recientemente traducido al español. Véase también J. Muldoon, viii.

[6] Hoy Tepeaca. Véase Zavala, *Mundo Americano,* 361. Florescano, "Colonización y frontera", 43-44, afirma que cuando los españoles emprendieron su "justa guerra de Cristianos contra infieles" (en México)... (la) hicieron... a la manera como la habían hecho sus antepasados en la lucha contra el Islam".

[7] Zavala, *Ensayos,* 89, citado por A. M. Salas, 4; y "Conquista de Canarias", 11. *Cf.* también Zavala, *Mundo Americano,* I, 59; Blanco Fombona, 155; y McAndrew, "Open-Air Churches", 91. Sánchez Albornoz opina que "de entre todas las colonizaciones conocidas... la de España en América (es) la única que enlaza, deriva y enraiza en la Edad Media" (*ap.* Almoina, *Rumbos heterodoxos,* 15).

y de Alfonso XI de Castilla y León en el río Salado.[8] Las esperanzas milenaristas que implican cierta visión de la misión providencial de los conquistadores españoles inspiran a Gómara a escribir que "las conquistas entre los indios comenzaron cuando habían terminado las conquistas entre los moros, a fin de que hubiese siempre españoles en guerra contra los infieles".[9]

No sólo los primeros conquistadores de México describieron a menudo los templos indígenas como "mezquitas" e identificaron a los indios como "alárabes", sino que preferían designarse a sí mismos no "españoles" sino "cristianos". Oviedo llama la hueste de Cortés "ejército cristiano"; y "ejército católico" las implacables tropas del cruel Nuño de Guzmán. Dos narraciones de esta misma expedición, una de ellas fuente del relato de este cronista de Indias, anticipan o repiten ambos epítetos: las de Francisco de Arceo y de fray Francisco Mariano de Torres.[10]

Los españoles —y después de ellos, el resto de los europeos que poco después pasaron a América— contemplaron el Nuevo Mundo, dice Hanke, con antiparras medievales; y en su equipaje trajeron todas las ideas y leyendas que con tanta profusión esa época había generado. Colón mismo nunca captó los rasgos singulares del paisaje americano, cautivo como estaba de los elementos invariables del *dolce stile nuovo;* y cuando compara el tocado de ciertas indias con el que usan "las dueñas de Castilla", revela más bien su propio horizonte mental. Gallegos Rocafull señala cómo en la Nueva España no se encuentran ni siquiera rastros de "la veneración como mística, de la naturaleza" que distinguía a Giordano Bruno y, anteriormente, a Eneas Silvio Piccolomini: prevalece, por el contrario, impertérrita, la creencia medieval de que la naturaleza es hechura y sierva de Dios.[11] La España

[8] Baltazar de OBREGÓN, I, c. XXVI, pp. 183-185. La victoria de Alfonso I, que está más bien envuelta en la leyenda, es del siglo VIII. La batalla de río Salado tuvo lugar en 1340, cerca de Taifa.

[9] LÓPEZ DE GÓMARA, 156 (en la dedicatoria de su *Historia general* a Carlos V); Lafaye, 57.

[10] Annie Lemistre, 206, n. 4 ("les espagnols, au XVIe siècle, en Amérique, se designent dans les documents de l'époque comme 'chrétiens' bien plus souvent que comme 'espagnols' "). FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y moral,* XXXIII, c. iii; vol. IV, 18 (para Cortés) y XXIV, c. vii; vol. IV, 280 (para Nuño), Francisco de ARCEO (habla del año 1530): "En aquel pueblo de Tepique estovieron los chrisstianos mas de treynta dias" (p. 255); "E dende aquella provincia de Centiquipaque passó el exercito catholico a otra que se llama Iztuclan" (p. 260). Fray Francisco Mariano de TORRES, *Cronica de la Sancta Provincia de Xalisco,* 15, 19, 20 ("ejército cristiano").

[11] Hanke, *Aristotle,* 3. Para Colón cf. Palm, *Monumentos de la Española,* I,

de los Reyes Católicos —dice Erwin Walter Palm— parece no darse cuenta de que en torno a ella el mundo ha cambiado. En la corte reinan el sosiego y la desenvoltura, gracias al triunfo de las armas en la única empresa, francamente medieval, donde las energías lánguidas de la caballería europea podían aún realizarse.[12]

La cosmovisión de la Nueva España, no sólo en el siglo XVI sino después, fue la misma que la de los Padres de la Iglesia, con la tierra suspendida entre el cielo y el infierno. Lo que se movía, era movido por Dios, causa última de todo movimiento y de todas las estaciones, principio y fin de todas las cosas. Todavía al iniciarse el siglo XVII, en la Nueva España, las esferas celestes eran impelidas por los ángeles, giraban en torno a la tierra, centro inmóvil y explicación del universo y producían música celestial. Tales eran las teorías del seudo Dionisio el Areopagita, indiscutidas desde hacía mil años.

"Los cielos son redondos y huecos, y muévenlos los ángeles" informa fray Pedro de Córdoba, cuyo *Manual de Doctrina* fue impreso en México por órdenes de Zumárraga en 1544. El Padre Acosta, a finales del mismo siglo, confiesa: "no podemos entender que el cielo es redondo, *como lo es,* y que la tierra *está en medio,* sino imaginándolo". El autor del último Espejo de Caballeros americano, Vargas Machuca, informa a sus lectores antes del fin de esa misma centuria que "la (esfera) celeste se divide en once cielos... A cada uno lo mueve una inteligencia que es Ángel. El onceno... (el) Empíreo... no se mueve... (y es) fundamento, morada y tabernáculo de la Trinidad"; y en seguida precisa: "...las estrellas nos muestran moverse a los cielos circularmente". Más sorprendente, por tratarse de una mente científica, es el concepto del universo de Enrico Martínez, que difería sensiblemente de los de Copérnico y Galileo: lo integran diez cielos y se divide en dos partes, a saber una celeste, desde la luna hasta el "primer mobil", y otra elemental, desde la luna hasta el centro de la tierra. Quizá para evitar más diferencias con la Inquisición, expuso Martínez que la parte más ligera del universo es la décima *Sphera* (donde se halla el Trono de Dios) y la tierra la más pesada y corpulenta.[13]

9, 12, 14; Gerbi, *Indias Nuevas,* 18. La cita de Gallegos Rocafull es de su *Pensamiento Mexicano,* 172.

[12] Palm, *op. cit.,* I, 5.

[13] Úrsula Lamb, 528. Fray Pedro de Córdoba, 120 (quien entre 1510 y 1521 vivió en la Española y Tierra Firme). F. José de Acosta, 31. Vargas Machuca, II, 202, 205 "(los) once cielos (están) entre sí contiguos, como lo están los cascos de la cebolla..." F. de la Maza, *Enrico Martínez,* 74.

La ortodoxia en la vida religiosa novohispánica, si se recuerda que la Iglesia se estructuró en México antes del Concilio de Trento, es un trasunto del orden medieval. La función apostólica y civilizadora de los mendicantes fue similar a la que había caracterizado a los frailes y monjes europeos. Al igual que éstos, aquéllos dispensaban justicia, administraban escuelas y hospitales, dirigían trabajos de construcción, de agricultura y de artesanía e iniciaban la cría de ganado. Como en las marcas españolas, devolvieron la vida a los grandes desiertos estratégicos formados entre cristianos por una parte, y moros o indios, por la otra. Los enfrentamientos entre autoridades civiles y eclesiásticas respondía a preocupaciones medievales sobre el origen y las relaciones de equivalencia o subordinación entre lo espiritual y lo temporal, ecos de la teoría de las Dos Espadas, o del conflicto de las Investiduras. Para López Portillo y Wéber, las diferencias entre frailes y encomenderos es un último aspecto de la lucha entre Feudalismo e Iglesia, que se desarrolla en "una sociedad aún medieval". En ella —añade— sobrevive el espíritu de Canossa, al prevalecer franciscanos sobre feudales en la lucha social en la Nueva España. La cúspide del período temporal y espiritual del Papado, encarnada fugazmente en Bonifacio VIII, con quien se asocia la fórmula *Papa qui est Deus,* está presente iconográficamente en México, para solaz de los medievalistas, en dos pequeñas esculturas coloniales que representan la Trinidad, conservadas una en Santa Prisca de Taxco y otra en Tlacochahuaya, Oaxaca. En ambas aparece Dios Padre revestido de los atributos papales —en la cabeza, la tiara pontificia— y teniendo en sus brazos al Crucificado. Cristo está representado en una relación tal de subordinación respecto a Dios Padre-Papa, que esos grupos escultóricos de modo natural evocan el arrianismo.[14]

Entronizados poco más tarde en sendas cátedras universitarias, el Nominalismo y el Realismo —o sea las dos maneras de ver el problema de los universales— transladaron del Medievo europeo a la Nueva España las disputas escolásticas entre los discípulos de santo

[14] Otra función civilizadora y al mismo tiempo política de los frailes era, por supuesto, "congregar" a los indios: Zawisza, 113. Gonzalo Menéndez Pidal, 79, establece un interesante paralelismo entre los mendicantes en la Nueva España y las fundaciones monásticas del Bierzo, de Galicia, de León y de Castilla. Sobre la relación entre el poder espiritual y el poder temporal en el México colonial, cf. J. Miranda, *Ideas e instituciones,* 27-28. López Portillo y Wéber, *La Rebelión de la Nueva Galicia,* 181. La escultura en la iglesia de Santa Prisca en Taxco se encuentra a la derecha, entrando por la puerta de la Epístola; la de Tlacochahuaya está reproducida por Baird, *Churches of Mexico,* lámina 54.

Tomás de Aquino y de Duns Escoto, que repercutieron desde un principio en los textos de los primeros colegios y en los métodos de la labor misional: los dominicos tomistas —dice Esquivel Obregón— recurrían a la prédica para ganarse la inteligencia del indio; los franciscanos escotistas buscaban más bien ganarse su ánimo, en pos de su obediencia y admiración por la "superioridad" del español.[15]

En el arte de la Nueva España, principalmente en la arquitectura, continuarán, sin cuidar del nuevo ambiente, las corrientes aún vigorosas del gótico, del mudéjar e incluso del románico metropolitanos. La arquitectura conventual del siglo XVI, en palabras de Manuel Toussaint, es como la última expresión de la Edad Media en el mundo. Pero el gótico se convierte en la Española y en México en un comienzo sin relación con el pasado local, y sólo excepcionalmente tiene una reacción espontánea ante las nuevas circunstancias, como es el caso de las "capillas abiertas". La construcción de estilo ojival es, pues, un trasplante que continúa la antigua tradición provenzal y catalana de la expansión gótica en el Mediterráneo y también, especialmente en lo que a la Nueva España toca, de los cánones de construcción, religiosa, militar y civil, aún vigentes en Castilla la Nueva a principios del siglo XVI.[16]

El "descubrimiento" de América coincide con la crisis decisiva del mundo gótico, que en Italia misma se apaga sólo después de una llamarada —el *Quattrocento*— que transfigura momentáneamente los ideales del pasado. La relación entre Medievo y Época Moderna es de continuidad, y el problema de la transición es de énfasis y grado, no de transmutación de valores. El Renacimiento italiano, que sirve de puente entre la Edad Media y los tiempos modernos en la mayor parte de los países europeos —pero no en España ni en América— representa una gradual secularización de la cultura, un neo-clasicismo, y un homocentrismo vestidos con espléndidos ropajes de humanismo. Pero si hubo un renacimiento, así dicho a secas, en la cultura occidental, es posible encontrarlo en el siglo XII, de donde parte la creciente confianza en el poder del raciocinio humano que, iniciada en las primeras universidades por maestros como Pedro Abelardo, llevará a las grandes realizaciones de la ciencia experimental.[17]

De todas maneras, el Renacimiento italiano penetró con considerable retraso en el recinto ibérico, pese a la especie de pre-renaci-

[15] Zavala, *Mundo Americano,* I, 463. Esquivel Obregón, II, 48.

[16] Palm, *Monumentos de la Española,* I, 44. Véase también I, 181-182. M. Toussaint, *Historia del Arte Colonial,* 77.

[17] Palm, *op. cit.,* I, 3, 6. Muldoon, vii.

miento de la corte de Juan II de Castilla y a los latinistas que rodeaban a Isabel la Católica. Alberto Sánchez afirma que un rasgo distintivo y peculiar de la cultura española es la pervivencia de factores medievales durante el Renacimiento, en lo que concuerdan el marqués de Lozoya y Ramón Menéndez Pidal. Este último autor lo describe como un gran árbol que hundía sus raíces en la tierra medieval, ya infecunda en toda Europa, y que daba frutos tardíos de sabor anticuado como libros de caballerías y escritos de ascética. También, según él, Fernando el Católico concebía a España como a un estado renacentista pero asentado en la doctrina medieval del catolicismo universal. Ideas semejantes —añade— sustentaron al imperio de Carlos V y la idea metafórica de san Ignacio, de fundar una "caballería espiritual" en la Compañía de Jesús.[18]

Mientras que en el resto de la Europa occidental se iban diluyendo los modos de vida sobre los que, por un milenio, se había asentado la Cristiandad, España, colocada a la zaga a resultas de la Reconquista, alcanzaba apenas a fines del siglo xv la floración de su cultura medieval. No hubo en la península ibérica el otoño de la Edad Media que con tanta maestría ha sabido Huizinga describir en relación con la Europa central; por ello, los españoles, de manera harto medieval, pudieron transmitir al Nuevo Mundo instituciones y valores arquetípicos de la Edad Media todavía en plena vigencia. El otoño de la Edad Media se produjo —si acaso— en el siglo xvii americano.

El primer rostro del Renacimiento italiano en la Nueva España aparece quizá con la influencia de Savonarola sobre los primeros franciscanos y sin duda con Erasmo y Tomás Moro. Éstos ejercieron un influjo —ciertamente no omnímodo— respectivamente sobre Zumárraga y Vasco de Quiroga. Es revelador el hecho de que mientras en las inscripciones de los muros y frisos del Vaticano se fundían los nombres de Dios y de Júpiter, en México sólo en un escritor de la colonia se encuentra la expresión "Dios Óptimo y Máximo": en el *Informe*

[18] Miranda, "Introducción a Oviedo", 37. Palm, *op. cit.*, I, 3, 6. Alberto Sánchez, "Los libros de caballerías en la conquista de América", 238. El Marqués de Lozoya, quien admira el hecho de que en el Renacimiento español "la cultura medieval continúa sin trabas su evolución en otras partes interrumpida" (*Los orígenes del Imperio: la Española de Fernando e Isabel,* 1939, p. 184) es citado por Gerbi, *Indias Nuevas,* 365 y nota 1. Menéndez Pidal, *La idea imperial de Carlos V.* B. Aires, 1941, 31; y *The Spaniards in their history,* traducido por W. Starkie, Londres, 1950 (Juicio general sobre el Renacimiento).

contra Idolorum cultores, escrito en Yucatán a principios del siglo XVII por el doctor Pedro Sánchez de Aguilar.[19]

Por el contrario, como señala Claudio Sánchez Albornoz, los frutos tardíos que el espíritu medieval español produjo en plena Edad Moderna (en ambos lados del Atlántico) son numerosos e incluyen entre otros la concepción del Imperio universal, la nueva mística de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, la nueva Escolástica, la novela caballeresca, el romancero y el teatro. De parte mía, cabría añadir a esa enumeración el latín, que siguió siendo la lengua de la enseñanza universitaria en todo el Imperio español hasta los días de Fernando VI; las gestas; las ceremonias de origen godo; la organización gremial; el municipio y su cabildo; el trazado regular de las primeras ciudades americanas, en el cual está presente el recuerdo romano y medieval; una intensa devoción a la virgen María que habría sido muy del agrado de san Bernardo de Claraval; las bases medievales de la estructura de la sociedad (encomienda, señorío, repartimiento); la esclavitud; la música; el arte de la navegación; y el sistema jurídico-administrativo-comercial de Ultramar. Floreció por vez postrera y tardíamente la Edad Media en el Nuevo Continente, escribe Gómez de Orozco, quien añade que el arte en sus amplias manifestaciones nos da elocuente testimonio de ello. Antonello Gerbi nos recuerda cómo volvieron a florecer en el primer Siglo de Oro español las creaciones más típicas de la Edad Media. El sentido de la historia es idéntico en ambos lados del Océano, las diferencias sólo son cuantitativas y es angustiosa la necesidad de confirmar la identidad de la naturaleza del Nuevo Mundo con la del Viejo. Metrópoli y colonias derivan del común tronco del Medievo europeo, y desde los inicios de la colonización americana la evolución histórica sigue un mismo rumbo en las viejas metrópolis y de este lado del Océano. Un estudio comparativo de esos fenómenos, ¿no ayudaría a encontrar la explicación histórica de la noción de Occidente? [20]

[19] Lafaye, 84. Pedro SÁNCHEZ DE AGUILAR, 2ª ed. México, 1892, 24, 36, 48, 63, 86, 100; 3ª ed. México, 1932, 15, 16, 38, 58, 79, 127, 153, 154 y *passim.*

[20] Sánchez Albornoz, en *España y el Islam,* B. Aires, 1943, 182. Menéndez Pidal, *Spaniards,* 135. Palm, *op. cit.,* I, 7, 38. Gómez de Orozco, "Libros mexicanos", 13. Verlinden, "Influences coloniales", 442, 444, 448, 449; y "Continuité", 233, 236. Gerbi, *Indias Nuevas,* 365. Baumgartner, I, 24. *Cf.* F. de la Maza, *Valadés,* 33, sobre la naturaleza de ambos Mundos en la *Rhetorica Christiana* de Fray Diego Valadés. García Gallo, *Estudios,* 124, estima que desde las capitulaciones con Colón de Santa Fe en 1492, los Reyes Católicos

El Nuevo Mundo se presenta en los albores de su historia como el teatro geográfico idóneo para realizar las grandes expectaciones medievales. El peso de la tradición impide que Europa alcance los ideales que se ha trazado: el Viejo Mundo crea las ideas, pero es el Nuevo el que las realiza. El florecer del Medievo ocurre en el lado americano del Atlántico durante el siglo XVI, dice Phelan, y para los místicos, en particular para los milenaristas como Mendieta, el "Nuevo Mundo", término que tiene significado escatológico, *es* el fin del Mundo, el marco de la edad de la perfección.[21]

Lo que los españoles buscaban en el Nuevo Mundo no fue lo que se antojaba novedoso, sino más bien la confirmación de la existencia de lo maravilloso que habían aprendido de sus maestros antiguos y medievales. La imaginación se encontraba revuelta y excitada. El objetivo del conquistador, nos dice Remesal, era ampliar el señorío de España y extender la religión, pero también "alcanzar fama universal y mejorar su fortuna con la riqueza que les ofreciese la tierra para poder proseguir sus altos y buenos intentos". Frente a la opinión, demasiado vulgarizada, del espíritu renacentista de Cortés, Sánchez Barba marca la máxima condicionalidad del Conquistador con el mundo medieval. Cuando Castañeda de Nájera recuerda las hazañas de Juan Gallegos, quien con veintidós hombres de a caballo atraviesa doscientas leguas para reforzar a Coronado en Quivira, compara las hazañas que se llevan a cabo en América con las de los Doce Pares de Francia y otros fabulosos caballeros. Los actos de los hombres están en el umbral de lo inverosímil: la novela de caballería logra una insospechada realidad y cada soldado es, en potencia, un Florisel, un Tirante el Blanco, un Palmerín de Inglaterra o un Amadís de Gaula.[22]

Surge rápida lo que Zavala llama "una geografía visionaria" de América, en la cual, como dice Olschki, no es fácil separar la realidad de la imaginación. Los exploradores se lanzan a la conquista de quimeras, de montañas de plata, de jardines maravillosos donde las flores son piedras preciosas, del sitio del Paraíso Terrenal, de islas envueltas en la bruma donde moran amazonas o gigantes o donde se guarda

---

establecieron las bases del gobierno de América de acuerdo con los principios jurídicos medievales entonces imperantes.

[21] Phelan, 76, 109, 110. Bloomfield, 37-38.

[22] Chapman, *California,* 47. Portillo y Díez de Sollano, 128. Fray Antonio de REMESAL, I, i; vol. I, 81. Sánchez Barba, Introducción a CARTAS Y DOCUMENTOS DE HERNÁN CORTÉS, XVII-XVIII. A. M. Salas, 10 y notas 8 y 9, cita la RELACIÓN de la JORNADA de CÍBOLA, de CASTAÑEDA, 464-465, y la *Historia general* de GARCILASO DE LA VEGA, II, 279.

la mano de Satanás, de la fuente que devuelve la juventud, de El Dorado, de sirenas o grifones, hombres caudatos o cinocéfalos, todo lo cual sólo existía en los *mappae mundi* o en las páginas de enciclopedias medievales (san Isidoro, Rabano Mauro, Vicente de Beauvais), pero cuya búsqueda ensancha los horizontes del mundo conocido por el hombre europeo y americano.[23]

Las ideas e instituciones del Medievo que pasan a América vinieron de todos los rincones de España, si bien en los primeros decenios del siglo XVI, especialmente en relación con las Antillas, la contribución andaluza y extremeña fue la de mayor envergadura. Pero la península ibérica sirvió también de ruta para el transplante a América de la experiencia medieval de otros países. El precedente portugués es de importancia en la primera organización de la navegación y del comercio transatlánticos, y más importante aún fue el acerbo de la experiencia de las repúblicas marítimas italianas, en particular Génova y Venecia. Los países católicos del Sacro Imperio contribuyeron asimismo en forma notable, Flandes en las esferas del arte, el humanismo y la educación, y la Renania, el Tirol y la Alta Sajonia en el arte de la impresión y en materia de ciencia y de tecnología, mecánica e industrial. Y hay otras influencias más lejanas aunque más sutiles.[24]

La conquista de América no significó tan sólo la transmisión, por parte de Europa, de instituciones medievales, sino en algunas ocasiones el renacer de éstas, como fue el caso del señorío y del cabildo que, en franca decadencia en la Península, adquirieron carta de naturalización y nueva vigencia en el continente americano. Pero limitarnos a señalar los elementos étnicos, institucionales y culturales del Medievo europeo que pasaron a América no es suficiente: sería ignorar, en primer término, el problema de sus orígenes históricos y, en segundo, el proceso histórico de selección de ésos y otros elementos para su supervivencia y adaptación más allá de los mares. En lo que se refiere al pensamiento, habría que examinar el medio en que éste se refracta y el matiz que adquiere, pues en ello ya está el germen de su evolución. Verlinden, con admirable perspectiva, nos dice que en el examen de los problemas de transmisión de cultura (hablando de la historia colonial del Mediterráneo y del Atlántico), habría que distinguir, pri-

[23] Zavala, *Mundo Americano,* I, 48. Olschki, 361. Blanco Fombona, *El Conquistador,* 171.

[24] Foster, *Culture and Conquest,* 232. Zavala, *op. cit.,* I, 101. Verlinden, "Influences Coloniales", 445-446, donde señala la abundancia de marinos y mercaderes genoveses en España y Portugal en los siglos XVI y XVII; y "Continuité", 235.

mero, los fenómenos de preparación o de adecuación que en cierto modo son fenómenos de coyuntura —yo los haría preceder por un fenómeno de selección y del examen de los orígenes, o sea la filiación—; luego los fenómenos de transmisión; y, finalmente, los de adaptación, sin olvidar las combinaciones posibles entre las tres categorías.[25]

Con la transmisión vinieron aparejados, como es natural, los problemas propios de una época de transición en Europa que fueron puestos de nuevo a prueba en suelo americano. Por ejemplo, el conflicto entre tradición medieval y monarquía centralizadora proseguirá durante todo el período colonial. La historia —dice Américo Castro— es esencialmente novedad, pues incluso lo inerte y viejo lleva incluida la novedad de ser sentido como tal. No es la historia un *nihil novum* y consecuentemente, como afirma Konetzke, "no es posible que floreciera en el Nuevo Mundo otra Edad Media". Buena parte de las instituciones transladadas a América experimentan un retroceso a un estado anterior de su evolución, pero resultan más espontáneas y vitales y, consecuentemente, presentan rasgos diferenciales respecto de la institución madre. El recipiendario, en este caso la Nueva España, procede casi siempre a hacer instintivamente una diferenciación selectiva, con mayor o menor éxito. Ese "factor colonial", como lo llama Góngora, provoca una rápida transformación que es discernible especialmente en el campo jurídico. En todo proceso de aculturación ocurren cambios en las dos culturas que entran en contacto, pero los mayores son siempre a expensas del elemento receptor. Esto es cierto —dice Foster— lo mismo para la América hispana que para el resto del mundo.[26]

En el caso de México, en este proceso de aculturación, el hecho de que la civilización mexicana no sea lo mismo que la española se debe al alto grado de resistencia del criollo, del mestizo y, sobre todo, del aborigen americano. El indio, con su enorme gama de valores

[25] Ots Capdequí, *Instituciones sociales,* 32-33; y *El Estado Español,* 17. Lipschutz también señala ese renacer, 229. Bishko, "Iberian background", 53-54, 61, distingue dos períodos muy diferenciados en la historia española en relación con la cuestión de la filiación. Gallegos Rocafull, *op. cit.,* Int., 5; y especialmente Verlinden, "Influences coloniales", 442.

[26] Zavala, *Ensayos sobre la colonización española en América,* Advertencia, 12. Foster, *Cultura y Conquista,* 48, cita a Bishko, *op. cit.,* 54-55. (Foster, *Culture and Conquest,* 7-9, 19). Américo Castro, "Mesianismo", 20. Konetzke, "Nobleza de Indias", 357. Miranda, "Mesta", 9. Kubler, "Cities and Culture", 6. Verlinden, "Précédents Médiévaux", 29. Góngora, *El Estado en el Derecho Indiano,* 304 (parte de sus "Conclusiones generales").

propios, ha colaborado, en forma a veces pasiva pero generalmente de manera positiva, a la formulación diaria de nuestra historia colonial. México no es España, ni tampoco exclusivamente los indios; y sin embargo en esta cultura nuestra, que es un gajo de la de Occidente pero con esencias autóctonas, la aportación del indio es lo que ha ido creando el perfil de lo auténticamente mexicano. De nuevo es aquí el hombre el actor principal de la historia, de un sincretismo que con la cooperación humana se ha desarrollado a partir del Descubrimiento, de esa máxima hazaña de los tiempos modernos, que no fue obra de Colón y ni siquiera de España, "sino el resultado de un nuevo aliento que refresca y moviliza a la vieja Europa medieval".[27]

[27] J. Le Riverend, "Estudio Final", en su edición de las *Cartas de Relación de América,* II, 604. El significado de la aportación indígena como principal diferenciador entre historia europea e historia colonial ha sido evaluado por G. Frederici, en las conclusiones de su obra *Der Charakter der Entwicklung und Eroberung Amerikas durch die Europäer* (3 vols. Stuttgart-Gotha, F. A. Perthes, 1925-1936) de la que el Fondo de Cultura Económica publicó en 1973 una versión castellana.

II

LA PRIMERA IMAGEN DE LA NUEVA ESPAÑA: UN ARCHIPIELAGO "ASIATICO"

CRISTÓBAL COLÓN, primer eslabón entre el Viejo Mundo y la América hispánica, aparece bajo una luz más clara y sus ideales y acciones son más comprensibles si lo consideramos no como el primero de los navegantes modernos sino como lo que realmente fue: el último de los viajeros medievales. Heredero espiritual de Marco Polo, fue impulsado por los enigmas y misterios geográficos de mayor vigencia en la Edad Media a la exploración de nuevas rutas marítimas. En 1492, concretamente, intentaba encontrar, bogando hacia occidente, un camino que lo llevara a las islas de las Especias y a otras islas más, situadas frente a las costas asiáticas, no lejos de Cathay, de Cipango, y de la India, donde según la tradición había fabulosas riquezas.[1]

[1] Tanto Colón como su tripulación creyeron estar cerca de Asia desde que desembarcaron en Guanahaní (Kelemen, 1, 2). Cuando se aproximaban a Cuba, a fines de octubre del mismo año de 1492, creyeron estar cerca de Cipango; y el navegante genovés se aprestaba a entregar en Quinsay la carta que para el Gran Jan llevaba de los monarcas de España (Bourne, 23-24). En ese primer viaje se oyó hablar de "Civao" en la Española, a la que por ello prontamente se identificó como Cipango, despojando a Cuba de ese nombre para darle el de la provincia china sureña de Mangi o Mago (Nunn, 70; Morison, *Southern Voyages,* 123). En 1494 Colón confundió la pequeña bahía de Cortés, en el sur de Cuba, con el golfo de Siam, y creyó estar en las cercanías de los Estrechos de Malaca (Morison, *op. cit.,* 128). Años después —en 1502— pensó de nuevo que Cuba era el sur de China, y de las costas de la perla del Caribe zarpó rumbo al sureste en pos de Ciamba (la actual Indonesia).

También creyó que Veragua era Ofir, de donde Salomón obtenía oro, o bien el Quersoneso Áureo de Tolomeo, que hoy se puede identificar con Malasia. Calculó que yendo de Veragua hacia el sur y atravesando el "reino de Ciguare" se encontraría a diez jornadas de distancia del río Ganges (Brebner, 15, 17; Quinn, 287). Al bordear lo que hoy son las costas centroamericanas, "llegué —dice Colón en la *Carta de la Cuarta Navegación,* de 1503—

Tanto en su primer viaje como en sus restantes exploraciones, el navegante genovés quedó convencido de haber encontrado muchas de esas islas, descritas con imaginación y azoro por viajeros de los

---

en 13 de mayo a la provincia de Mago, que parte con aquella de Catayo" (*apud* FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Viages y Descubrimientos,* I, 296-313; y Quinn, *loc. cit.*). En ese mismo cuarto viaje "reconoció" Ciamba, provincia del sur de China, en lo que es hoy la costa hondureña (Nunn, 64).

Von Wieser ha publicado en edición facsimilar ("Des Karte des Bartolomeo Colombo", en *Mitt. d. Inst. für österr. Forschung,* Innsbruck, 1893, Pl. 1-2) un esquema de Bartolomé Colón dibujado al margen de una carta escrita por el Almirante en Jamaica el 7 de julio de 1503, en el cual "Asia" aparece donde debía figurar "América" (Nunn, 66-67). Al año siguiente, en la confusa *Lettera Rarissima,* que envió a España con Diego Méndez, Colón aduce "pruebas" de que se encontraba navegando a lo largo de la península de Malaya o de algún otro punto del Lejano Oriente (Morison, *Southern Voyages,* 263).

La creencia de haber navegado no en el mar Caribe sino en Asia no abandona a Colón (H. B. Johnson, 615) ni siquiera en su lecho de muerte. Nunca sospechó haber puesto pie en América (Morison, *op. cit.,* 266) y, además, ninguno de sus contemporáneos podía echarle en cara ese error (Nunn, 77) pues la creencia universal era que sólo había encontrado una nueva ruta hacia el Oriente (Bancroft, *North Mexican States,* 3).

Según Humboldt, ni siquiera Vespucio conoció la existencia de América (Nunn, 77) y por lo menos en su viaje de 1500 con Ojeda (*Carta Vaglienti*) creyó estar descubriendo "mucha tierra de Asia" (Morison, *Southern Voyages,* 297). Sólo cuando la nave *Victoria* con Elcano a bordo regresó a Sevilla en 1522, empezaron a surgir dudas sobre si Colón había estado realmente en las Indias. Años atrás, Pedro Mártir y Rodrigo Fernández de Santaella (editor de la primera impresión española del relato de Marco Polo) se habían hecho la misma pregunta (Morison, *Southern Voyages,* 264). En términos generales, sin embargo —dice Gerbi— durante mucho tiempo se creyó que América era sólo una península de Asia ("Earliest Accounts", 37).

Mientras tanto, en Europa prevalecía la misma impresión: así, un rico mercader italiano de Barcelona, Aníbal Zenaro (*Januarius*) envió a su hermano en Milán ya el 9 de abril de 1493 la noticia de que Colón y sus hombres habían descubierto tierras al Occidente, las cuales, "según lo explicaron los nativos por señas y otros medios... eran islas de la India" (Morison, *Admiral of the Ocean Sea,* 376). Andrés Bernáldez comparte esa creencia en su *Historia de los Reyes Católicos,* y al describir unas hermosas islas, habla de árboles que dan lana, de aves extrañas y de abundante oro; reconoce, es cierto, que no se han encontrado todavía "los hombres con cola" que "se señalan en el mapa-mundi", pero añade: "y si es allí, no tardarán mucho en se ver con la ayuda de Dios" (*ap.* Navarro González, 148). Todavía vivía Colón cuando la noticia de que había descubierto "el Ganges India" —así lo había escrito el 29 de abril de 1493 a Rafael de Santis— era conocida incluso en la lejana Polonia (Knoll, 281).

La explicación más sencilla de por qué Colón siempre creyó estar navegando en aguas asiáticas es que sus cálculos sobre la distancia que había de

siglos XIII y XIV —reales como Marco Polo, Ibn Battuta, Orderico de Pordenone y Juan de Piano Carpini, o ficticios como Juan de Mandevila— "que se ponen en los mapas al fin del Oriente".[2] Jamás supo que había puesto pie en un mundo nuevo. Tampoco lo sabía el Papa Alejandro VI cuando en la primavera de 1493, a petición de los Reyes Católicos, les otorgó la soberanía de esas islas (y litorales y *terras firmas* adyacentes, o sean costas aún mayores), siempre que estuvieran situadas al occidente de una línea de demarcación que él mismo trazó de Norte a Sur, para separarlas de las que algunos de sus predecesores habían concedido a los reyes de Portugal, también en la Mar Océana, frente a las costas del África. El hecho de que

---

recorrer hacia el Occidente para hallar las costas de Asia eran erróneos; y de hecho más alejados de la realidad que los hechos dos siglos atrás por Alberto Magno, según el cual quedaba por descubrirse la mitad de la tierra. "Colón secó más de la mitad de(l) Océano (Atlántico), aproximando desmesuradamente los lindes del orto y del ocaso" (Jos, "Génesis colombina", 34). Sus nociones cosmográficas, al igual que las de su hermano Bartolomé, derivaban fundamentalmente de la geografía de Tolomeo, de la *Imago Mundi* de Pedro Aliaco (Pedro de Ailly), del libro seudo-bíblico de Esdras, de la relación de Marco Polo, de la *Historia rerum* de Pío II (*ibíd.*, 33) y de una escasa lectura de Toscanelli. Para A. P. Newton, 16-17, Colón en sus ideas geográficas era indiscutiblemente un hombre del Medievo; y añade: "the discovery of the New World was accomplished not with Greek or modern geographical concepts but with medieval" (*ibíd.*, 18).

[2] Antes de regresar a Europa, al término de su último viaje americano, Colón escribió al Papa que había "ganado" (para la fe) 1,400 islas y 333 leguas del continente de Asia, además de muchas otras grandes y famosas islas. "Esta isla —dice refiriéndose a la Española— es Tarsis, es la Escitia, es Ofir y Ofaz y Cipango" (NAVARRETE, I, Nº CXLV, p. 311; Pedro MÁRTIR, *Décadas*, 1ª déc., III, 2; p. 29; y *Spanish Conquerors*, 34). Los grandes descubrimientos, entre ellos el de Colón —nos informa Déprez— son la conclusión lógica de una serie de esfuerzos audaces y pacientes, de otros viajes y de otras navegaciones que durante siglos los han preparado: "Grands Voyages", 555, 556. La narración de Marco Polo era bien conocida por los pilotos y viajeros españoles de fines de siglo XV y principios del XVI, y aparentemente también, más tarde, en la Nueva España. En efecto, se la cita correctamente (al igual que al relato de Nicolás el Veneciano) en el anónimo TRASLADO DE LAS NUEVAS, editado por George T. Winship, que contiene una narración contemporánea de las peripecias de la expedición de Coronado. Se dice allí que Marco Polo ya había visto en China (capítulo 15) vacas corcovadas semejantes a los búfalos que por vez primera vieron los conquistadores españoles y sus aliados indios en las planicies de Texas. Esa información, sin embargo, parece ser un añadido, ya que aparece en uno de los últimos párrafos del TRASLADO, el cual pudiera ser copia de una carta escrita sobre la rodilla durante la expedición, quizá en Háwikuh.

esas y otras concesiones papales de islas se fundamentaran, desde fines del siglo XI, en la Donación de Constantino, la falsificación más célebre de la Edad Media, no pudo haber dado al continente americano una partida de bautismo más medieval.[3]

[3] La historia de la *doctrina omni-insular,* en aplicación de la cual los pontífices romanos, desde Urbano II en 1091 hasta Alejandro VI en 1493, otorgaron la soberanía de numerosas islas en el Mediterráneo occidental y oriental, en el Mar del Norte y en el Atlántico, a una larga serie de abades, obispos, príncipes y reyes, es el tema de mi libro *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval: estudio de la supremacía papal sobre islas, 1091-1493* (Introducción de Ernst H. Knatorowicz. México. Instituto de Historia de la U.N.A.M., 1949). De esta obra está en preparación una segunda edición y es complemento de ella mi artículo: "The Alexandrine Bulls of 1493: Pseudo-Asiatic Documents" (en *First Images of America,* ed. por F. Chiapelli, University of California Press, Berkeley, 1976, 201-209). Las investiduras papales de islas se basaron originalmente en una interpretación extensiva de tres vocablos de la *Donación de Constantino,* cuyo carácter espúreo no fue denunciado sino hasta el siglo XV por Lorenzo Valla. Las islas con que Roma invistió a monarcas y prelados incluyeron —entre otras muchas— las Lípari y Córcega (siglo XI), Irlanda (siglo XII), Chipre (siglo XIII), las Canarias (siglo XIV), y las descubiertas por los portugueses en el siglo XV (Madeira, Azores, Cabo Verde). El último ejemplo de aplicación de la doctrina omni-insular fue, precisamente, la concesión a los Reyes Católicos de las "islas colombianas" descubiertas en 1492. Fabié, *Ensayo histórico,* 19: "Alejandro VI (concedió por medio de *Inter caetera*) los mismos privilegios que sus antecesores habían otorgado a los portugueses".

La idea de *terra firma* que aparece en la concesión papal de 1493, al lado de "islas" y "litorales", no significa que Alejandro VI dividiera "con un trazo de la pluma" el continente americano entre españoles y portugueses. Resulta en primer lugar obvio que ni el Papa ni el mismo Colón (única fuente de su información) sospechaban siquiera la existencia de América. Además, la noción de continente no existe en la época de los descubrimientos: es una idea moderna que requirió una definición e identificación previa de grandes masas de tierra. En 1492, Europa, Asia y África, que de hecho forman *una sola masa continua,* eran conocidas —como lo habían sido por milenios— como el orbe u *orbis terrarum* (cuyo ombligo era Jerusalén) y así lo describe Gómara VIII; t. I, ed. 1941, 22). En la periferia del orbe sólo había sitio para islas conocidas o por descubrir. En la Edad Media, el término *terra firma* significa *masa territorial insular,* y se utilizaba para describir las costas o barras de arena mayores, en contraposición a las costas pequeñas o menores. Según ha explicado en forma lúcida Washburn ("The meaning of 'Discovery' in the 15th and 16th centuries", 4, 5, 7, 9, 10, 11) el término *terra firma,* en el sentido que arriba señalo, aparece ya en algunos portolanos italianos del siglo XV y en las cartas patentes dadas en 1486 por Juan II de Portugal al flamenco Fernán Dulmo (Ferdinand van Olmen) para que descubriese la mítica isla de Antilia, descrita en el mismo documento como "gramde ylha ou ilhyas ou terra firme per costa". Es cierto que en las capitulaciones fir-

Pero si Colón no halló las Especierías, encontró —sin saberlo— por lo menos una de aquellas islas fabulosas de que tanto se hablaba en su tiempo, la de A n t i l l a , cuyo nombre ha quedado perpetuado en el Caribe, y que fue tal vez el primer móvil de la empresa colombina.[4] Menos suerte corrió con el Gran Jan, para quien llevaba cartas introductorias de sus soberanos. Tampoco halló al Preste Juan ni su legendario reino cristiano, que buscó afanosamente por varios rumbos de los mares americanos.[5] Creyó, eso sí, haber localizado en el

madas con Colón en Santa Fe el 17 de abril de 1492 se utiliza la forma plural ("tierras firmes"), fórmula que copia Alejandro VI en sus bulas de concesión ("terras firmas"), pero ello quizá responde más bien a los conocidos pruritos legalísticos del navegante genovés (un deseo de abarcar masas terrestres de magnitudes diversas, por ejemplo) que a la voluntad de establecer una distinción geográfica de envergadura (islas y continentes), la cual habría sido incompatible con la cosmovisión del Descubridor y con su convicción de haber visitado la periferia asiática. La idea de continente es más plausible si la flotilla de 1492 hubiera estado bajo el mando del cosmógrafo florentino Lorenzo Buonincontri, quien desde 1476, con base en las aventuras marítimas de los portugueses, sospechaba la existencia al Occidente de una gran masa de tierra (Th. Goldstein, "Geography in Fifteenth Century Florence", en *Merchants and Scholars,* ed. de John Parker, Mineapolis 1965, 25; Elliott, *Old World and New,* 40). Es curioso y hasta cierto punto revelador señalar, por otra parte, que el Padre Las Casas aceptaba, cien años después de la revelación de Valla, la veracidad de la *Donación de Constantino,* al mencionar (*Tratado Tercero,* 295) la conversión y bautizo del emperador por el papa San Silvestre, como se narra en la famosa falsificación, cuando en realidad Constantino fue bautizado *in extremis* en el Oriente, y no en Roma, por el obispo arriano Eusebio.

[4] Las islas míticas que eran señuelo de los navegantes medievales (inclusive Colón) se tratarán en los párrafos que siguen. En la época del Almirante genovés se seguía hablando no sólo de Antilla, sino también de la isla de las Siete Ciudades, de la de San Borondón y de otras más: Kirkpatrick, *Spanish Conquerors,* 6. Colón —dice Enrique de Gandía— "fue uno de tantos enamorados de la Antilla,... gran isla occidental que... figuraba en los mapas del Océano tenebroso... (y) fue el primer móvil que guió la gran empresa colombina" (14, 16).

[5] Según la leyenda, el Preste Juan era el gobernante mirífico de un reino cristiano existente detrás del círculo musulmán que oprimía y amenazaba a Europa; y se buscaba una alianza militar con él para romper ese círculo. Los portugueses, quienes lo buscaron sin tregua en aguas de África y de Asia, pudieron al fin, bien entrado el siglo XVI, encontrarlo en el Mar Rojo: era el rey-sacerdote copto de Etiopía. Esa misteriosa figura es por primera vez mencionada, *sub anno 1145,* en la *Crónica* de Otto de Freising, quien tuvo noticias de él a través de un obispo de Gabal-Jibal (Siria), el cual había visitado la tierra de los descendientes de la reina de Saba y de Salomón (G. Boas, 161). Colón creyó poder encontrarlo en lo que hoy es Cuba (Mori-

delta del Orinoco el sitio del paraíso terrenal, lo cual comprobaba su hipótesis de que navegaba frente a las costas asiáticas. Ese concepto geográfico del "Virrey de Asia",[6] o sea considerar lo que hoy llamamos América como parte o extensión de otro continente, fue compartido no sólo por sus coevos Juan Gaboto, los Corte-Real, Verrazzano y Cartier,[7] sino décadas después por los descubridores de México y la

son, *Admiral,* 31; y *Southern Voyages,* 5). En la Nueva España, DORANTES DE CARRANZA no duda de su existencia y le llama "el Preste Gian" (p. 36); y el Padre TORQUEMADA (II, 570), citando al licenciado Diego de Yepes, capellan del Cardenal de España, dice del "Preste Juan de Etiopía" que "toda su nobleça la atribuye a Abrahan, y se gloria en descender de Salomon". Un indio hecho prisionero en Chicoria (Carolina del Sur) por Ayllón en 1524 y bautizado con el nombre de Francisco Chícora, narra que una tribu de su tierra es gobernada por sacerdotes; Pedro MÁRTIR identifica precipitadamente tal región como la buscada tierra del Preste Juan (Década VII ap. Mac Nutt, *De orbe novo,* II, 260; y Quattlebaum, 18). Todavía en 1621, en México, en una mascarada que organizó el gremio de la platería en honor de San Isidro, aparece el Preste Juan al lado del Gran Jan, de la reina de Saba, de Salomón y de los reyes de Persia (Pedro GUTIÉRREZ, *Verdadera relación de una Máscara... por la beatificación de San Isidro,* cit. por M. Romero de Terreros, "Torneos", 30 y ss.). Por último, el Padre Diego Luis de Motezuma, descendiente del desdichado emperador azteca, escribe en la segunda mitad del siglo XVII que "los prestejuanes", al igual que "los sofíes reyes de Persia, los otomanos... y aun los monarcas de los israelitas, acostumbraban tener pluralidad de mujeres" (*Corona mexicana,* 495).

[6] Colón firma a veces como "el Virrey" y cuando menos en una ocasión lo hizo como "el Virrey de Asia": Morison, *Southern Voyages,* 95, nota.

[7] Juan Gaboto "dice haber trovato... el paexe del Gram Cam...", informa desde Londres a sus hermanos en Venecia el mercader Lorenzo Pasqualigo en carta del 23 de agosto de 1497 (Marin SANUTO, *Diarii sub* 11. x. 1497, t. I, fol. 374 V° ap. Harrisse, *J. et S. Cabot,* 322). Al costear Terranova y la Nueva Inglaterra, creía el marino veneciano entonces al servicio del rey de Inglaterra encontrarse no lejos de Cipango (Brebner, 110). Respecto de la tierra de J. Gaboto *cf.* el mapa de Juan de la Cosa, de 1500, en Krestschner, *Atlas zur Endeckung Amerikas,* Pl. 7). Los Corte Real también estaban convencidos en 1500, de recorrer las costas de Asia, y los portugueses de su época creyeron que tales costas estaban unidas a las Andilie (Antillas) y a la tierra de Papagá (Brasil), descubierta por Cabral (Nunn, 131, 141, 319; *cf.* el mapa de Cantino de 1502, ed. por H. Harrisse, en *Discovery of North America,* Lám. 6). VERRAZZANO expresa de la siguiente manera lo que buscaba en el viaje que hizo en 1524 al servicio de Francia: "Mon intention était de parvenir au cours de cette navegation au Cathay et à l'extremité orientale de l'Asie" ("Voyages de Giovanni da Vezzarrano à la *Francesca,* 1524", trad. del italiano por R. Herval, ed. de C.-A. Julien, 74. Véanse también las pp. 7-8). Al entrar en lo que hoy es el brazo del mar llamado *Pimlico Sound* en la Carolina del Norte (del cabo Lockout al cabo Hatteras) afirma que "cette mer est sans doute celle qui baigne l'extremité de l'Inde, de la Chine et du Cathay. Nous (essayâmes)...

primera generación de misioneros de la Nueva España, quienes creían encontrarse en alguna isla o provincia de Asia.

Fray Martín de Valencia, escribiendo en 1531 al comisario general cismontano de su orden, el p. Vueissens, le confía: "Nosotros ciertamente estamos puestos en las últimas partes del mundo, en Indias, en el Asia Mayor". También en la opinión de fray Julián Garcés, primer obispo de la Nueva España —cuya sede osciló, a resultas de las vagas nociones geográficas de su tiempo, entre Cozumel, la "isla" de Yucatán y Tlaxcala— así como en la de muchos de sus contemporáneos, las tierras americanas formaban parte de Asia. Balboa creyó lo mismo en 1513. El mejor cronista de la expedición de Coronado, Pedro Castañeda de Nájera, al vadear el río Grande del Norte se creía en las fronteras de la India Mayor, y esa idea, como demuestra el famoso mapa de Gastaldi de 1562, prevaleció hasta mediados del siglo XVI. A principios de esa misma centuria —nos informa Déprez— se confundía a veces a México con Cathay y a Yucatán con Cipango; y en Europa, el famoso matemático y cartógrafo de Nuremberga Juan Schöner sostenía en 1533, en su *Globi steliferi,* que Temistitán, o sea Tenochtitlán, no era otra que la comercial Quinsay (*i.e.* Hangchow), cuyo esplendor oriental y doce mil puentes de piedra son descritos por Marco Polo. Todavía un siglo más tarde, Antonio de León Pinelo dice que "aquella Ysla de Cipangro *(sic)* . . . es la Nueva España".[8]

---

de pénétrer jusqu'aux bienheureux rivages du Cathay" ("Rélation du voyage de la *Dauphine* à François 1er Roy de France, 1524", trad. del italiano por R. Herval, ed. de C.-A. Julien, 59). Por último, Jacques CARTIER llama en 1534 la Nueva Francia *le bout de l'Asie* (Brebner, 129; C.-A. Julien, 13).

[8] La carta de Fray Martín de Valencia es citada por MENDIETA, IV, 45. La afirmación relativa a Fray Julián Garcés y a "muchos de sus contemporáneos" es de G. Méndez Plancarte, 22, n. 1. Brebner, 94, nos dice que la hipótesis de Castañeda de Nájera fue hecha cuando ya era viejo (*cf.* también G. Winship, "The Coronado Expedition, 1540-42", en el *Annual Report of the Bureau of American Ethnology for 1892-93,* Washington, 1896, Part I). La referencia al mapa de Gastaldi (Nordenskjöld, *Periplus,* p. 165) es de Nunn, 90, quien además cita a Balboa y añade que Waldseemüller y los cartógrafos alemanes aceptaron la tesis de Colón de que había descubierto las costas de Asia, lo que confirman el *Globo* de Schöner, de 1533, y el mapa de Sebastián Gaboto de 1544.

A principios del siglo XVI "se confunde a menudo México con el Cathay (China) y Yucatán con Cipangu (Japón)" (Déprez, 574). La obra de Schöner: *Globi steliferi, sive sphaera stellarum fixarun usus...* es citada por SANZ, ed., HARRISSE, *Nuevas Adiciones,* 278. LEÓN PINELO llama a la Nueva España Cipango en su *Paraíso,* I, 367. En el *Yslario general de* GARCÍA CÉSPEDES (Ms. de *ca.* 1621) se habla aún de Cipango, "cuyo Rey es libre" (ff. 292

El orbe medieval estaba rodeado de un cinturón de islas reales o imaginarias, las islas del Mar Océano, calificado por algunos celosos navegantes de *mare tenebrosum* a fin de desalentar la porfía de otros marinos. Tolomeo y el geógrafo árabe Edrisi calculaban su número entre 25 y 27 mil, pero no describieron más que diecisiete de ellas. Algunas más brotaron en los mapas de fines de la Edad Media e incluso en pleno siglo XVI, plasmando así fábulas que se leen en las páginas de Plinio y de Solino, o cierta "información" recogida por Vicente de Beauvais en su *Speculum* o por Jean de Outremeuse. Navarro González ha descrito la información de que disponían los exploradores ibéricos, en los siglos XIV y XV sobre ínsulas maravillosas y monstruos del mar, gracias a la lectura del *Libro de Alexandre,* de la *General Estoria* y de otra literatura histórica, así como de los libros de caballerías.[9]

Las más famosas de esas islas, cuya supuesta existencia sirvió de incentivo para la exploración y colonización del mundo americano, fueron las de S a n B o r o n d ó n ; la isla de las S i e t e C i u d a d e s ; la de B r a z i l ; las islas de Hombres y de Mujeres, pobladas respectivamente por g i g a n t e s y por a m a z o n a s (Califerne o C a l i f o r n i a entre estas últimas); la isla de la M a n o d e S a t a n á s ; y la que ejercía mayor fascinación, la *insula Perdita* o A n t i l l a , que a veces se confundía con la de las Siete Ciudades. Un poco a la zaga aparecían la isla de B í m i n i y su fuente de vida, leyenda que después de una fugaz asociación con Yucatán habría de llevar al descu-

y 293). Todavía hacia fines de siglo XVII el conocimiento de la costa americana del Pacífico era muy vago, y se creía que podía existir una faja de tierra que uniera Asia con la América del Norte: Brebner, 348.

[9] Véase la enumeración de esas islas míticas en Cronau, 163-8; en Babcock, 3, 4, 5, 7, 9, 41, 70, 88, 140, 142, 164, 174, 178, 180, 181, 182, 184 y 185; y en Errera, 228. La referencia a Plinio y a Edrisi es del propio Babcock, 174, y de Tillinghast, I, 47. Para la identificación de Jehan de Outremeuse con el "Sire Jehan de Mandeville", *cf.* Newton, 161 y *Mandeville's Travels,* ed. de Hamelius, I, 192, 193, 200. En relación a la literatura histórica española además del *Libro* y de la *Estoria,* hay que citar también el *Libro del conoscimiento de todos los reynos,* la *Historia de los Reyes Católicos* de Andrés Bernáldez, las narraciones de Tostado, Juan de Mena y Juan de Padilla, etc. Ver asimismo los capítulos IX ("Descripciones del Orbe anteriores a 1340") y X ("...posteriores a 1340") y las pp. 297-312 ("Narraciones caballerescas...") de *El mar en la literatura medieval castellana* de A. Navarro González (Universidad de la Laguna, 1962). Todavía en el siglo XVII expresa Molière en su *Plaisirs de l'Ile Enchantée,* el anhelo europeo de hallar en una isla desconocida los placeres de una tierra encantada: Olschki, 371.

brimiento de la Florida; la de Mayda —defendida por animales heráldicos leonados o dragones—; las Górgades o de los gorgóneos, monstruos que convertían en piedra a quien tuviera la osadía de contemplarlos; y Taprobane, que Herrera y Solórzano Pereyra colocan en el Oriente.[10]

Aunque menos relacionadas con la exploración de los caminos americanos, existía otro grupo de islas, que comprendía desde las Afortunadas (descubiertas por última vez en el siglo XIV: las Canarias), Royllo, identificada con Jamaica; y Cicia y Costila (que Grijalva buscaba en 1518), hasta la Tierra Sumergida de Bus.[11] La Atlántida figuraba, por supuesto, aunque en sordina, entre los relatos conocidos por cosmógrafos y navegantes; [12] y todavía hoy ciertos sesudos antropólogos afirman que los olmecas llegaron de ese continente perdido. Las leyendas sobre islas maravillosas, como se verá en otro

[10] Fernández de Castillejo, 30-32. Alexander von Humboldt menciona Mayda hacia 1836: Babcock, 81. *Cf.* también pp. 85, 87, 90, 91, 93; Errera, 228; y Tillinghast, I, 31. Las Górgades (mito de origen griego: una de las górgonas era Medusa), son mencionadas por Déprez, 556; y entre los autores del siglo XVI, por Fray Vicente PALATINO DE CURZOLA (*ap.* Hanke, ed., *Cuerpo de Documentos del siglo* XVI, 28) quien afirma que están cerca de las Hespérides. En relación a Taprobane, *cf.* HERRERA, *Historia,* Década 1ª, I, 2, p. 201; y SOLÓRZANO PEREYRA, I, 69. También, Newton, 161. Bímini es identificada con Florida por Babcock, 70, y también por Tillinghast, I, 47.

[11] Las islas afortunadas se identifican también con las Islas de los Bienaventurados de la tradición pagana; Boas, 154. En relación a Grijalva y a las islas de Cicia y Costila, ver Molinari, 87. En vano buscó la Tierra de Bus o Busse hasta 1821 entre otros Frobisher: Tillinghast, I, 51 y Babcock, 174. Sobre Royllo o Reylla, *cf.* Babcock, 154, y Errera, 228. Icaria o Cariá parece haber sido sólo producto de la imaginación del cartógrafo Nicolò Zeno (Babcock, 142). Mientras que los habitantes de Drogio eran caníbales, la isla de Estotilandia disfrutaba de una refinada civilización (*ibíd.,* 133). Otras islas, producto de la imaginación eran (en orden alfabético): Bra (cerca de Irlanda), la de Carneros (basada en una leyenda mora), Corvo (que resultó ser la más septentrional de las Azores), Daculi o isla de las cunas, Danmar, Frislanda, Groclandia (cerca de Groenlandia), las Hespérides, la *Insular in Mar* (una de las Bahamas), la *Isla Verte,* la Católica, Mam, Montorio, Salvaga (Florida, para algunos), la Isla de San X, Santa Ana y una mítica Scorafixa.

[12] "La isla Atlántica (*sic*) de Platón... no se adapta á nuestras Indias", dice SOLÓRZANO PEREYRA, I, 66. En opinión de Berlitz, 53, 70 (quien no documenta esa afirmación), Antilla es otro nombre de la Atlántida. Sir Humphrey Gilbert, popularizador a fines del siglo XVI de la doctrina relativa al pasaje del Noroeste (o estrecho de Anián) dice que "la Atlántida es hoy llamada América, y siempre ha sido una isla" (*Discourse... to prove a passage to the North West to Cathaia and the East Indies, ap.* Brebner, 200). *Cf.* también Déprez, 556.

capítulo, todavía en el siglo XVII impulsaban a los españoles a una afanosa búsqueda, en el Pacífico, de las islas Rica de Oro y Rica de Plata, que jamás fueron encontradas.

Otra leyenda, la de las S i e t e C i u d a d e s o de los siete florecientes reinos fundados por otros tantos obispos cuando con sus rebaños abandonaron la península ibérica después de la desaparición del rey Roderico y de la conquista árabe, es de origen portugués. Enrique el Navegante la conoció; y el continuador de su empresa, Juan II de Portugal, comisionó en 1486 al navegante flamenco van Olmen y al portugués Juan Alfonso del Estreito para encontrar la isla de las S i e t e C i u d a d e s , y también para hallar A n t i l l a , si ambas islas no fueran la misma. La expedición nunca regresó a las Azores, aunque es posible que haya llegado hasta Terranova y Labrador. El embajador de Ludovico el Moro en Londres informaba en 1497 que Juan Gaboto la había hallado a cuatrocientas leguas al occidente de Inglaterra. Los españoles buscarían más tarde esas míticas ciudades ("las siete ciudades de Cíbola"), como se verá en detalle más adelante, en los días de Cabeza de Vaca, Nuño de Guzmán y Coronado, lo cual llevaría al descubrimiento de vastísimos territorios en Norteamérica. En este mito —dice Enrique de Gandía— pueden hallarse tres elementos generadores: la leyenda medieval, la creencia de los indios en siete cuevas de donde habían salido otras tantas tribus nahuas, y la existencia real de siete aldeas en la región que exploró Coronado, que según se pensaba contenían grandes riquezas.[13]

Los relatos sobre la isla (o islas) de S a n B o r o n d ó n (Brandán, Brendan) son de origen céltico, y parecen incluso remontarse al siglo VI. De acuerdo con tales relatos, dicho santo irlandés zarpó con un grupo de monjes para encontrar unas islas, destinadas a ser pobladas por santos cenobitas. En el camino, san Borondón celebró la Pascua en otra pequeña isla, que resultó ser el dorso de una ballena. Llegado a su meta, encontró no sólo el paraíso terrenal,

[13] *Cf.* Newton, 163, en relación al Príncipe Enrique. La hipótesis sobre el infortunio y hallazgos de van Olmen es de Verlinden, "Modern Civilization" y "A precursor of Columbus: The Fleming Ferdinand van Olmen (1487)", 181, 192, 194, 195. La carta del embajador milanés Raimondo di Soncino es mencionada por Harrisse, *Jean et Sébastien Cabot,* quien da como referencia el *Calendario* de los archivos de los Sforza publicado por Rawdon Brown, III, 260, N° 750. Ibarra y Rodríguez, IV, 13, publica la capitulación firmada por Juan II con van Olmen. Las ideas de los portugueses sobre las islas imaginarias son discutidas por Bell, 177-179. *Cf.* E. de Gandía, 69, acerca de los elementos generadores de la leyenda de las Siete Ciudades.

"primera morada de Adán y Eva", sino también a los ángeles indiferentes que acompañaron a Lucifer en su caída (los cuales cantaban himnos de esperanza) y una escarpada roca azotada por las olas donde Judas se consumía en eterno remordimiento. La isla de San Borondón aparece en los *mappae mundi* de los siglos XV y XVI, y todavía los portugueses y los españoles la buscaban en 1721, e incluso algún marino aseguró haberla avistado en el año de 1759.[14] Brazil (Brasilia, Brasylle, Hy Brazil, Berzil, Braçir, O'Brasile), isla célebre por su riqueza en palo de tinte rojo —se trata de otra leyenda irlandesa— fue buscada por los mercaderes de Bristol desde 1480 y se supuso que años más tarde la había descubierto Juan Gaboto para el rey Enrique VII. Aparece en los mapas italianos y catalanes desde 1325 hasta 1566, siempre en forma de archipiélago concéntrico; y no fue borrada de la cartografía del Almirantazgo británico sino hasta 1873 (!). Aunque en unos mapas de 1560 (de Nicolay) y de 1566 (de Zaltieri) figura cerca de Terranova, Américo Vespucio afirmó desde 1499 haberla localizado —probablemente era la actual isla de Curazao— pero el nombre de "tierra del Brazil", finalmente, se aplicó para identificar al *hinterland* frente a la isla de la Vera Cruz o de Santa Cruz, descubierta por Cabral al 22 de abril de 1500, o sea el moderno Brasil.[15]

[14] San Borondón fue abad de Cluianfert en Irlanda († el 16 de mayo de 577) y sus viajes reales son descritos por el *Libro de Lismore* del siglo XV. La isla mítica asociada a su nombre fue primero colocada cerca de las Canarias, luego de las Azores, y después cada vez más hacia el Occidente (Babcock, 35, 38, 49, quien cita al Padre Alonso de ESPINOSA, *The Guanches of Tenerife*, trad. de Sir Clements Markham, ed. de la *Hakluyt Society*, Publs., 2ª serie, vol. 21, Londres 1907, 29). La menciona el *Liber pro insipiente*, par. 6 (Migne, PL, CLVIII, 246) y, brevemente, Honorio de Autun en su *De imagine mundi*, I, 36 (Migne, PL, CLXXII, 132). Las peripecias del viaje de San Borondón y sus monjes son narradas por G. Boas, 160 y notas 13 y 14; Tellinghast, I, 48, quien asocia esa leyenda con la de su discípulo, San Maló, o Maclovio, Obispo de Aleth en Armórica; E. de Gandía, 7 y nota 2; y Gonzalo de Reparaz (hijo), 64. La isla aparece en mapas medievales, desde el de Fray Mauro de 1460 hasta el de Mercator de 1569. *Cf.* también Déprez, 556; Errera, 222, 224 y 225; P. Gaffarel, *Histoire de la découverte d'Amérique avant Colomb*. Paris 1892, I, 205; C. de la Roncière, *Histoire de la découverte de la Terre*, cit. por Marchand, *L'autre monde au moyen age*, Paris 1940; y P. Vignaud, *Etudes critiques sur la vie de C. Coulomb avant ses découvertes*. Pedro de Medina, en su *Libro de grandezas y cosas memorables* identifica la isla de San Borondón con Antilla.

[15] Brebner, 77, 108; Tillinghast, I, 49-50; Bolton, *Coronado*, 6, y Harrisse, *Jean et Sébastien Cabot*, 328, 329, quien cita despachos de Pedro de Ayala, agente diplomático de los Reyes Católicos en Inglaterra, sobre las actividades

De todas las islas legendarias, la más famosa y más persistente fue A n t i l l a (Antilia, Antiglia, Anthilia, Antillia, Atilae, Atalae), a veces llamada también Escondida o *Perdita,* y confundida a menudo con la de las Siete Ciudades (aunque más bien podía localizarse frente a ésta: era su *ante ilha*), ya mencionada por Honorio de Autun en el siglo XII y por Bersuire en su *Reductorium morale.* Aparece en cartas de marear medievales al poniente de las Canarias y de las Azores, y figura en el mapa de Pizigani de 1367. Después del descubrimiento de América, la vemos en el mapamundo de Ruysch, de 1508, y en el *Globo* de Schöner, de 1523, y aparece por última vez en el célebre mapa de Mercator de 1587. Es mencionada en la *Crónica del rey Don Rodrigo* de Pedro Corral, citada por el padre Mendieta ("tiene gran abundancia de las cosas temporales . . . en llegando a ella se desaparece"); y en uno de los dos mapamundos en que por primera vez figura América —el de Cantino, de 1502— es llamada "las Antillas del Rey de Castella". Colón la había buscado ya que la señalan Toscanelli y varios cosmógrafos conocidos por el navegante genovés, como Becario, Pareto, Bernicasa y otros. La isla de A n t i l l a era el prototipo del paraíso sobrenatural y una especie de teocracia, que eludía a los navegantes tornándose invisible según el cronista Herrera, aunque Solórzano Pereyra, más cauto, tenía esa noticia "por fabulosa". Pedro Mártir la hizo parte de un archipiélago; y en el mapa de Carneiro, de alrededor de 1502, Cuba ya es llamada —como lo es hoy— la reina (o perla) de las Antillas. Por último, Antonio Galvano o Galvão, escribiendo en la segunda mitad del siglo XVI, considera las Siete Ciudades, Antilla y la Nueva España como una sola y misma cosa.[16]

---

de los mercaderes de Bristol. Respecto a los mapas en que aparece la isla de Brazil, *cf.* Babcock, 58, 61, 83 y 187; y Fernández de Castillejo, 31. En la referencia a las cartas del Almirantazgo británico coinciden Morison, *Admiral of the Ocean Sea,* 59; y Parry, *Age of reconaissance,* 148. La afirmación de Vespucio es citada por Pohl, 69. Sobre "la tierra de Brasil", *cf.* C.-A. Julien, *Les Français en Amérique...* Paris 1946, Int., 2.

[16] Parry, *Spanish Empire,* 42; Marchand, Int. VI: Honorio de Autun, c. XXXVI y Bersuire, XIV, 22. HERRERA menciona las cartas de marear antiguas: Década 1ª, I, 2; p. 204. La relación de los mapas en que aparece Antilla es de Errera, 256; E. de Gandía, 9; y Phelan, 70. La cita de MENDIETA procede de su *Historia,* III, 104. Morison, *Southern voyages,* 272-274, habla del mapamundo de Cantino. Para Toscanelli y Colón en relación con Antilla *cf.* Berlitz, 70-71. Mediante el Tratado de Evora de 1519, el rey Manuel de Portugal cedió formalmente Antilla a España. Sobre las maravillas que se hallarían en esa isla ver Phelan, 71. Además del cronista HERRERA, Julián del CASTILLO dice

Al norte de Antilla aparece la isla de la Mano de Satanás (Satanaxio, Man Satanaxio; quizá originalmente San Atanasio) o de la Mano Negra, que aparece misteriosamente por primera vez en el mapa de Bianco de 1436. En ella dos estatuas indicaban a los navegantes los límites que no podían franquear. De vez en cuando la mano del demonio surgía de las aguas para llevarse a los habitantes de la isla a las profundidades del Océano. Un cronista y un geógrafo españoles del siglo XVI, y el padre Torquemada, la desplazaron hacia los Bacallaos (Terranova), bautizándola como Isla de los Demonios. Giovanni Botero, por su parte, la colocó en el estuario del San Lorenzo. Mas en cualquier sitio que se le colocara, estaba siempre envuelta en la bruma y su proximidad era conocida a los viajeros solamente por los espantosos alaridos con que los demonios rasgaban los aires.[17] Las islas o reinos de las Amazonas son tan importantes en la historia novohispánica que serán tratados aparte; y lo mismo debo decir de las historias de gigantes, en las que sabios indios, frailes y cronistas creían por igual. Podría mencionarse de paso, sin embargo, que fray Bartolomé de las Casas señala una isla de gigantes en las Lucayas, ya despoblada en su tiempo, y que en la *Stultifera Navis* de 1497, Sebastián Brant describe las Indias como "islas de oro y de gente desnuda".[18]

Después del descubrimiento de las Antillas, ese camino del viejo mundo hacia la India y China, siguió poblándose de islas que por

---

de las "Antillas" que son "invisibles" (*Hist. Reg. Goth,* II, 2; p. 74), lo cual deja escéptico a SOLÓRZANO PEREYRA (I, 56). Pedro MÁRTIR es citado por Babcock, 145, quien también correlaciona Antilla y Cuba (188). El relato ANÓNIMO de 1520, *Littera Mandata...* (Harrisse, ed., *Bibliotheca Americana Vetustissima, Additions, 76*) sobre la expedición de Grijalva, fue escrito en la "Insula de Cuba de India". GALVANO, *The discoveries of the New World... until 1555,* ed. de la *Hakluyt Society,* Publs., 1ª serie, vol. 30 (Londres, 1862), p. 72: "There be some that thinke, that those islands whereunto the Portugals were... driven were the Antiles or Newe Spaine".

[17] Déprez, 556; Tillinghast, I, 31-32, 49; y Chinard, *Exotisme américain,* 66-67. El cronista es GÓMARA (p. 162) y el geógrafo es LÓPEZ DE VELASCO (p. 93). La isla aparece en el mapa entre el prólogo y el capítulo I de TORQUEMADA (I, 16). Giovanni BOTERO dice que la isla está habitada "de gente di statura alta, e bien fatta; portano maniglie d'argento... vivono in gran parte di pesci massime di salmoni" (p. 160). RAMUSIO, en la versión inglesa, dice que la isla es

> "...kept by Hel's infernal dogs,
> and most courteos hogs".

[18] *Opúsculos,* 136. La fecha es 1552. Jantz, 96 (S. Brant).

su fama de tesoros ya presagiaban las riquezas de "Culúa" [19]: Cozumel, "Costila" y Mujeres. Se trataba de islas verdaderas (en donde se comenzaría a hablar de a m a z o n a s en el ámbito novohispánico) y de otras tierras no insulares que la cosmografía y las ideas de la época consideraron durante décadas e incluso siglos, también islas: Yucatán, Florida y California. Incluso la primera visión del Anáhuac —de "Coloacan y Ulloa"— fue la de una de tantas comarcas de las islas "Youcatan e Coçumel".[20]

Cozumel fue llamada *Isla de Santa Cruz* por los exploradores españoles; y la península yucateca fue conocida por los mismos como la *Isla de Santa María de los Remedios* o *Isla Rica de Yucatán.* Este adjetivo de *rica* era entonces sinónimo de poderío y de riqueza; y el primero que lo aplicó a Yucatán, de oídas, fue Bartolomé Colón, quien en 1502 apresó una embarcación maya cuando con el Almirante, su hermano, navegaba por el Golfo de Honduras. Desde entonces corrió la fama de la riqueza en plata y piedras preciosas de Yucatán, reputación que años después despertaría la codicia del gobernador de Cuba. El carácter insular de Yucatán es subrayado a partir de 1517 y por lo menos durante medio siglo por numerosos visitantes de Ultramar: Hernández de Córdoba ("ysla que se llama de Yucatán"); el piloto Antón de Alaminos, quien aseguró que el mar que la rodeaba por el sur desaguaba en Términos; el clérigo Juan Díaz, a quien se

[19] En la "segunda" y "tercera" Cartas alemanas fechadas en 1520 que circularon en el Sacro Imperio con las primeras noticias sobre México y que ha editado Saville (EARLIEST NOTICES, *Second and Third German Letters,* 26, 27 y 35), se describe a nuestro país como "la tierra más rica del mundo"; y en la enumeración de sus riquezas aparecen con profusión el oro, la plata y las piedras preciosas que —según se dice allí— los indígenas ceden con facilidad ("¡muy buenas noticias!", comenta Diego Dienz, [¿Díez?], autor de la "Carta Tercera").

[20] Tan pronto corrió la noticia de la llegada de Cortés a Veracruz, Diego Colón, segundo Almirante de la Mar Océana y Virrey de las Indias, pidió que no se diese ni a Velázquez ni a Cortés la gobernación "de esas tierras que aora se llaman Ulloa Yucatan, que entonces se llamaban Bimini entre los cristianos", puesto que le pertenecía más bien a él (Duquesa de BERWICK Y DE ALBA, *Petición en que suplica al Almirante...* en *Papeles de Colón,* 71). Los miembros del Consejo de Indias dieron en 1520 a Benito Martín "la abadía de Culba o Culua, que es la Nueva España, tenida todavía por isla" (ARGENSOLA —quien escribe en el siglo XVII— 108). En las "PRIMERAS NOTICIAS DE YUCATÁN" (relatos de 1518-1519, ed. por Fernández Duro, 310) se dice que "Youcatan e Cozumel" se han ensanchado con "Sant Juan de Uloa". LEÓN PINELO anota que "Youcatan, Coloacan y Uloa" fueron llamadas "Nueva España" por primera vez en una Real Cédula del 10 de octubre de 1522 (*ibid.*).

atribuye el *Itinerario* de la expedición de Grijalva ("isola de Iuchatan"); los supervivientes de la expedición del propio Grijalva; Bernal Díaz del Castillo; Hernán Cortés ("la isla de Yucatán"); el licenciado Ayllón y Pánfilo de Narváez, y otros muchos como Gil González Dávila y Montejo el Viejo ("Islas de Yucatan e Coçumel"). Diego de Velázquez había enviado en 1519 a Cortés, según rezan las capitulaciones respectivas, "a ver y bojar la Ysla de Yucatan Sancta Maria de los Remedios".[21]

En el viejo mundo prevalecía la misma impresión: Yucatán aparece como isla en la edición hecha en Nuremberga en 1524 *(Praeclara Ferdinandi Cortesii),* de la segunda *Carta de Relación,* que incluye un mapa atribuido a la mano del Conquistador. Al año siguiente, en la bula *Devotionis tuae probatas sinceritas,* Clemente VII alude a "... una Ysla del mar nombrada Yacathan, de la India". Aparece igualmente

[21] "Isla de Santa Cruz" (PROVINCIAE, 60); "Isla Rica de Yucatán" o de "Santa María de los Remedios" (Molina Solís, 41-42, 103, 152, quien cita a LAS CASAS, *Hist. de las Ind.,* III, 109 y a Pedro MÁRTIR, Déc. 1ª x, 4; Wagner, *Grijalva,* 45; FERNÁNDEZ DE OVIEDO, c. x, XVII, XVIII y *passim*). Bartolomé Colón es mencionado por Molina Solís, 41, n. 3. La riqueza de Yucatán es descrita brevemente en las TROIS LETTRES SUR YUCATÁN, ed. de Müller, 28. Hernández de Córdoba es citado en una deposición de Hernández Puerto-Carrero, del 30 de abril de 1520, publicada por Prescott, Apéndice VII, 625-627. En relación con Alaminos *cf.* fray Diego LÓPEZ DE COGOLLUDO, L. I, c. ii, 5; ALCEDO, IV, 56-57; fray Bartolomé de LAS CASAS, *Hist. de las Indias,* c. cxi, p. 156 (Las Casas conoció a Grijalva en las Antillas); y Wagner, *Grijalva,* 15, 30. El original del *Itinerario* de la expedición de Juan de Grijalva, como es sabido, se extravió y sólo se le conoce en una traducción al italiano de 1522. La referencia en el texto es a esa versión, p. 72. Entre los sobrevivientes de ese viaje que hablaban de Yucatán como isla se encuentra Montejo el Viejo: Chamberlain, *Yucatán,* 16, 21, 22. También alude a los mismos CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica,* 162, 170. *Cf.* BERNAL DÍAZ, I, 60. Rubio Mañé, *Archivo de la Historia de Yucatán,* I, Int., XXV, menciona los testimonios de Gil González Dávila, de Antonio Sedeño y del bachiller Francisco Hernández de Enciso. CORTÉS habla de la "isla" de Yucatán en su "Primera Carta de Relación", o sea en la enviada por el Regimiento de Veracruz el 10 de julio de 1519 (H. Cortés, CARTAS Y DOCUMENTOS, 11, 12, 14). *Cf.* también Wagner, ed., "THREE ACCOUNTS", Primera relación, de 1520, p. 192). Sobre Ayllón y Narváez, ver Prescott, 322 y n. 6; sobre Montejo, C.D.I.A.O., XL, 15 y *passim* (*Ynformación auténtica sobre la calidad de la tierra de Yucatán... fecha a petición de Francisco de Montejo*), en que figuran varios testigos (los mismos mencionados por Rubio Mañé), y la *Capitulación que se tomó con... Montejo para la conquista de Yucatán, en 1526:* "...El Rey... vos doy licencia e facultad para que podais conquistar y poblar las... Islas de Yucatan y Coçumel" (C.D.I.A.O., XXII, 202). La cita de Velázquez procede de las capitulaciones que firmó con Cortés publicadas por CERVANTES DE SALAZAR en su *Crónica,* 104, 105 y 106.

como "isla" en el mapamundo (del año 1529) de Diego Rivero, cosmógrafo de Carlos V. Para Pedro Mártir se trata de una isla; y Oviedo la describe llamándola "Rica o Yucatan... isla presunta" y también habla del descubrimiento de la isla de Costila, atribuyéndolo no a Francisco de Montejo sino a Grijalva. En su descripción de las Indias (de los años 1571-1574), López de Velasco confirma que cuando fue descubierta, Yucatán "túvose... por isla". Su carácter peninsular, sin embargo, empieza a ser captado en la segunda mitad del siglo XVI: así aparece ya en el mapa de Girolamo Ruscelli de 1561, y el padre Landa, que por entonces estaba escribiendo su *Relación,* asegura que "Yucatán no es isla ni punta que entra en el mar como algunos pensaron, sino tierra firme".[22]

La "isla de Florida" (o de la Pascua Florida) fue visitada antes que Yucatán —en 1513— por los exploradores ibéricos; y aparece históricamente como sucedáneo de la fabulosa isla de B í m i n i y de su Fuente de Juvencio, que era lo que realmente buscaban Juan Ponce de León y sus continuadores. Antes, en 1511, Pedro Mártir la había colocado en uno de sus mapas; y luego la Corona española invariablemente dio a los sucesivos gobernantes de la región el título de "Adelantados de Bímini y Florida". Hasta su muerte en 1521, Ponce de León siguió hablando de la "isla" que en vano había tratado de conquistar; y también la creyeron isla Ayllón y el desafortunado Pánfilo de Narváez. Se verá más adelante lo que ahí encontraron Tristán de Luna y Arellano, y Menéndez de Avilés. En su *Yslario general,* de alrededor de 1621, García Céspedes coloca cerca de las Lucayas otras islas "la mayor de las cuales es dicha bimini y la florida". Finalmente, los hugonotes franceses que quisieron conquistarla en la segunda mitad del siglo XVI, la describieron como "Isle des Indes, que vulgairement on appelle la Floride".[23]

[22] Sobre el mapa de Nuremberga, *cf.* Wagner, *Grijalva,* 3, y su reproducción en la p. 54. La bula de Clemente VII está incluida, en su versión española, en la colección de TOBAR, I, 135. Errera, 356, menciona el mapamundo de Ribero. *Cf.* OVIEDO, *Historia General y Natural,* II, 144, 147 y trad. y comentario de Wagner, c. VIII y nota 1, en relación a la isla de Costila. LÓPEZ DE VELASCO, 126. El mapa de Ruscelli es citado por Keen, 155. Fray Diego de LANDA, 3.

[23] En este capítulo sólo interesa el carácter "insular" de la Florida; más adelante se hablará de la Fuente de la Juventud. Pedro MÁRTIR, en su *Legatio babilonica* la llama *Illa de Beimeni:* Chatelain, 5 y nota 4. Sobre Ponce de León y su creencia en la insularidad de la Florida, *cf.* Amaya Topete, 9-10; Genaro García, ed., RELACIONES DE FLORIDA ("...hablaba una y otra vez de 'Ysla Florida' "), Int., XXXI; la carta del gobernador de Jamaica, escrita poco

El nombre de California, isla de a m a z o n a s por excelencia, deriva del romancero medieval y de las novelas de caballería. Fue dado a la península (hoy la Baja California) en 1534 por la expedición de Cortés y casi seguramente por el Conquistador mismo, lector y práctico de caballerías. Aunque como *Califerne* aparece desde el siglo XI en la *Chanson de Roland,* es ya claramente llamada C a l i - f o r n i a en las *Sergas de Esplandián,* continuación del Amadís de Gaula que narra las hazañas del hijo de ese caballero andante. Se trata de una derivación del nombre de su reina, C a l a f í a , quien aprovechando los "muchos grifos... (y) la grande aspereza" de la isla situada "a la diestra mano de las Indias... muy llegada al Paraíso Terrenal", la regía con la ayuda de sus amazonas.[24]

La noción de que la península era una isla perduró hasta el siglo XVIII, si bien Francisco de Ulloa fue en 1539 el primero en sembrar la duda. Fray Marcos de Niza, por su parte, no tuvo ninguna, así como tampoco dieciocho de los soldados pescadores de perlas que habían tomado parte en la expedición de Cortés. Baltazar de Obregón la describe como isla rocosa e inhóspita; y a principios del siglo XVII, en su *Descripción de las Indias Occidentales,* el padre Vázquez de Espinosa asegura, con base en la expedición de que formó parte el capitán Nicolás Cardona, que "es isla y no tierra firme como (algunos) cosmógrafos la pintan". Por esos años, el cronista de la expedición de Vizcaíno de 1602, fray Antonio de la Ascensión, al referirse a los naufragios del mismo Cardona y del capitán Juan Iturbi, asegura que es "la isla más grande que se haya descubierto, separada de Nuevo México por el Mar Mediterráneo de California". También aparece como isla por lo menos en siete mapas europeos entre 1622 y 1757,

---

antes de morir a Carlos V reivindicando para sí el mérito del descubrimiento de la "Ysla Florida", fue publicada en C.D.I.A.O., XL: 50, 51 y *passim.* Ver también, Morison, *Southern Voyages,* 507, 512, quien se apoya en HERRERA. Uno de los conquistadores de México, Gonzalo Martín, había estado con Ayllón en la "Ysla" de Florida: Icaza, ed., CONQUISTADORES Y POBLADORES, II, 177. GARCÍA DE CÉSPEDES, f. 302. La referencia a los hugonotes franceses está contenida en el folleto que narra el viaje de Ribault en 1565 y que fue publicado al año siguiente como parte del *Discours de l'Histoire de la Floride,* de Nicolas Le Challeux (LUSSAGNET, ed., *Textes de Ribault, Le Challeux...,* 66).

[24] El autor de *Las Sergas* fue Garci-Rodríguez de Montalvo, quien utilizó los mismos recursos del *Amadís,* supuesto padre de Esplandián (véase la edición de Madrid, B.A.E., 1857, c. xlvii, p. 539). La palabra *Califerne* aparece también en *El Palmerín de Inglaterra,* otra novela de caballería, en donde se aplica a un gigante conocido también como Califerno, Calfurnio o Califurnio. *Cf.* Thomas, 82; Pei, 48; y Díaz y de Ovando, "Baja California", 34-36.

el primero utilizado por Antonio de Herrera y los últimos tres dibujados por el célebre padre Kino. En el *Yslario* de García Céspedes figura como "isla que descubrió el marqués del Valle"; y también como isla inmensa separada del continente por el Mar Bermejo, en el mapa de América, de N. de Fer (año de 1698). Es descrita de igual manera por Edmund Halley en 1702; y finalmente hacia 1742, Mota Padilla, hablando de la jurisdicción del obispado de Guadalajara dice que se extendía a "la vasta isla de la California".[25]

Antes de pasar, en los capítulos que siguen, a discutir la importancia que tuvieron muchos mitos medievales en la historia de la expansión de la Nueva España, conviene mencionar, aunque sea brevemente, las tradiciones o leyendas de raigambre clásica o bíblica que también ejercieron influjo en los ámbitos mexicano y del Caribe.

En 1494, Cristóbal Colón bautizó con el nombre de *Alfa y Omega* el promontorio más oriental de Cuba (cerca de Baracoa) porque juzgó que en él estaba "el fin de nuestro Oriente";[26] "y le pareció que no le faltaron más de dos horas solares . . . para llegar al *Aureo Quersoneso*" . . . "última frontera del mundo conocido por Oriente".[27]

El almirante de la Mar Océana y varios contemporáneos suyos, así como también Cortés, buscaron las bíblicas tierras de *Ofir* y de

[25] Sobre Ulloa y Fray Marcos, *cf.* Bolton, *Coronado,* 49-50. Los testimonios de dieciséis conquistadores que afirmaron entre 1540 y 1550 haber estado con Cortés en la "Ysla California", más los de la viuda de uno de ellos (Diego de la Peña) y de un hijo de otro (Francisco García) aparecen en Icaza, ed., CONQUISTADORES Y POBLADORES, II, 3, 21, 57, 64, 90, 114, 124, 166, 181, 233, 235, 250, 253, 307, 308, 309, 333, 344. Baltazar de OBREGÓN; I, c. XXXVI, p. 251. VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 132. Fray Francisco Mariano de TORRES, 113, relata hacia 1755 cómo en 1596 el virrey conde de Monterrey envió a Vizcaíno "al descubrimiento de la isla de California". Dunne cita ("Lower California", 41, 42) a fray Antonio de la Ascensión, y enumera los mapas de Colin, Amsterdam, 1622; Henrry Briggs, Amsterdam, 1624; Pieter Goos, Amsterdam, 1666; el francés de "La Californie ou Nouvelle Caroline", de 1720; y los del padre Kino publicados en 1685, 1703 y 1759. GARCÍA CÉSPEDES, Tabla Primera. El mapa de N. de Fer es citado por Zavala, *Mundo Americano,* I. Respecto al de Halley, *cf.* Thrower, fig. 122, p. 669. MOTA PADILLA, c. 70, cuya información fue transcrita por ARREGUI, p. 13 (y n. 1 de François Chevalier); y Alessio Robles, *Urdiñola,* 92.

[26] Pedro MÁRTIR, *Décadas,* Déc. 1ª, III, 3. *Cf.* también Morison, *Southern Voyages,* 297.

[27] Para los geógrafos del mundo clásico era más o menos lo que hoy es el estrecho de Malaca. Las dos citas de "aquel Colón de Liguria" son también de Pedro MÁRTIR, pero de su *Epistolario,* I, 261 (Nº 142, a Juan Borromeo, Conde del Lago Verbano. Alcalá, a 21 de octubre de 1494) y I, 307 (Nº 164, al cardenal Bernardino de Carvajal, Tortosa, a 9 de agosto de 1495).

Tarsis, en donde Salomón se proveía en la Antigüedad de oro, plata, marfil, simias y pavos reales. Colón creyó encontrarlas (además de Escitia o *Cettin*) primero en la Española y luego en Veragua o en la actual Costa Rica. De 1525 a 1531, además de las Molucas, las buscó afanosamente en las costas de América del Sur Sebastián Gaboto, entonces al servicio de la corona española. Por algún tiempo se creyó que eran el Perú, pero en aquel virreinato se tuvieron posteriores noticias (hacia 1568) de que realmente estaban en el Pacífico, lo que llevó al descubrimiento por parte de Álvaro de Mendaña de las que nostálgicamente fueron llamadas islas Salomón. También se les creyó encontrar en la Nueva España. En 1519, el Regimiento de Veracruz decía del país que estaba "tan abundantemente provisto de oro como aquel de donde Salomón sacó el mismo precioso metal para su templo". Después de su regreso de España, Cortés salió al Pacífico en busca, entre otras, de las islas de Tarsis, "lo cual le sucedió tan mal y siniestramente, que casi se perdieron todos los navíos". Por último, Solórzano Pereyra abandona la pesquisa y acepta la opinión de muchos en el sentido de que "eran todas las Indias las celebradas con el nombre de Ofir y Tarsis en las Sagradas Escrituras".[28]

[28] Acerca de Tarsis y Ofir en general, *cf.* Molinari, 7. Pedro MÁRTIR "le oyó decir muchas veces" a Colón que la Española era la *Region Ophira;* y transcribe una carta del almirante al Papa en ese sentido: *Décadas, Vatablus,* lib. 3, Reg. cap. 9, Nº 22 (cit. por SOLÓRZANO PEREYRA, I, 68), Déc. 1ª, III, 1, p. 29 (cit. por Pérez de Tudela, "Negociación Colombina", 345, n. 139) y *Epistolario,* I, 306 (Nº 164, al cardenal Bernardino de Carvajal. Tortosa, a 21 de agosto de 1495). *Cf.* también el *Libro del famoso Marco Polo* traducido por el canónigo Rodrigo de Reina e impreso en Logroño en 1529 (*apud.* Harrisse, ed., BIBLIOTH. AMER. VETUSTISSIMA, Additions, Nº 89, pp. 98-99). Las reminiscencias y fantasías bíblicas de Colón no seducían a Pedro Mártir. ¿El almirante había identificado la Hispaniola con Ofir? Tal vez —responde el milanés con una sonrisa— pero yo no lo creo *(Décadas,* Déc. 1ª, IV; p. 55, *ap.* Gerbi, *Indias Nuevas,* 78). Sobre la identificación de Ofir con Veragua: Hennessy, 33; y con Costa Rica —la región de la laguna de Chirique— ver Morison, *Southern Voyages,* 244-245. La expedición de Sebastián Gaboto a Sudamérica y su búsqueda de Ofir, en la que en cambio descubrió los ríos Uruguay, Paraná y Paraguay, es reseñada someramente por Rubio Mañé, "La expedición de Legázpi", 544, 545, basándose en Antonio de HERRERA. El asiento del Libro de Armada del 4 de marzo de 1525 donde se comisiona al navegante veneciano "para descubrir las islas de Tarsis y Ofir y el Catayo oriental y Cipango entrando por el estrecho de Magallanes", aparece en Ç.D.I.U., XIV: 55 ("Índice General de los papeles del Consejo de Indias") y en esa misma colección, XX: 327, puede consultarse la capitulación respectiva. HERRERA coloca Ofir en el Perú: *Historia General,* I, 201; y SOLÓRZANO PEREYRA comenta brevemente, sin comprometerse en un sentido ni en otro, la opinión de "algunos (quienes)... se alargan a pensar que (se trata) del Perú": I, 68.

El *Paraíso Terrenal,* según Cosme el Indicopleustes y otros autores y viajeros clásicos y medievales, se encontraba situado más allá del Océano, donde los hombres vivían antes del Diluvio y donde salió el sol el primer día de la Creación. Cristóbal Colón creyó en 1498 haberlo localizado en el delta del Orinoco, y confundió las bocas de ese delta, que nacen de una sola madre, con los cuatro ríos paradisiacos que manan del Árbol de la Vida. El sitio del paraíso terrenal, según su presunto descubridor, tenía la forma, no de pera como lo ha pretendido la literatura mojigata, sino de seno femenino o "peçon de teta". "Es cosa no creíble de hermosura", nos asegura el padre Las Casas, quien tuvo algún tropiezo por esos rumbos; y con una explicación heurística ("podía ser que el paraíso terrenal estuviera en parte en aquella región, tampoco el Almirante opinaba fuera de razón") otorgó su aprobación a las especulaciones colombinas. Haya tenido o no razón el Descubridor —quien en otra fecha creyó asimismo hallar el sitio del Edén en La Vega de Santo Domingo— lo cierto es que de este hallazgo arranca la idea escatológica de que América es tierra de paraíso y consecuentemente constituye la realización de las esperanzas del hombre en este mundo. Sahagún y el padre Vetancurt aceptaron que el paraíso terrenal existía en algún punto de las Indias; y con su gran aparato de erudición y quizá por ser cripto-judío, Antonio de León Pinelo en su *Paraíso en el Nuevo Mundo,* obra del siglo XVII, trata de racionalizar su intuición de que la morada de los Primeros Padres se encontraba en una zona muy amplia que abarcaba las fuentes del Orinoco y las del Amazonas, donde abunda el Árbol de la culpa, que según él (aunque no produzca manzanas) es el mangle. Considera Solórzano Pereyra como temeridad cualquier intento de ubicar el sitio del paraíso terrenal en alguna comarca de las Indias, las cuales sin embargo pueden ser descritas —dice— como un "huerto de deleite" (que es precisamente lo que *edén* significa en hebreo). Vespucio y Andreas de Corsali por último, coincidieron con aquel gran juriscon-

---

Sobre el descubrimiento de las islas Salomón en 1568, ver G. Menéndez Pidal, 130. La Carta de Veracruz del 10 de agosto de 1519, ha sido publicada, entre otros, por GARCÍA ICAZBALCETA, *Col. de Docs. para la historia de México,* I, (1856) y es citada por Prescott, 168, y por Gerbi, *Indias Nuevas,* 118. El proyecto de Cortés para descubrir en el Océano Pacífico la isla de Tarsis (o "Tarsis y California") es narrado por MUÑOZ CAMARGO, 255; y se alude a esta empresa en la *Probanza... sobre la tierra del Marqués del Valle,* de 1540, citándose como testigos a Andrés de Tapia y a Luis de Baeza (*ap.* C.D.I.A.O., XVI: 12). La ecuación Ofir-Tarsis = Indias aparece en SOLÓRZANO PEREYRA, IV, 301.

sulto de las Indias en que si en algún sitio habría de localizarse el paraíso era en un lugar escondido en tierras de lo que hoy se denomina la América del Sur.[29]

[29] Cosme o Cosmas vivió en el siglo VI. También, aunque sin estar de acuerdo en su situación, mencionan el sitio del paraíso terrenal Tertuliano, san Ambrosio, san Isidoro, san Buenaventura, Jehan de Outremeuse, santo Tomás de Aquino y otros autores (Newton, 163-4). Además de la *Imago mundi* de Petrus Aliaco, las fuentes de Colón para situar el paraíso terrenal en el Oriente fueron san Isidro, Beda, *Petrus Comestor,* san Ambrosio y Juan Escoto Erígena. Ver, además, su *Carta de la Tercera Navegación* en NAVARRETE, I, 242-264; Chapman, *Hispanic America,* 15; y Morison, *Southern Voyages,* 155. Sobre los ríos del Paraíso, *cf.* Pedro MÁRTIR, *Décadas,* I, 153. Los cuatro ríos tienen en un escritor anónimo del siglo IX (*Description of the Whole World and its Races,* en: *Geogr. Graeci minores,* II, 513, cit. por M. L. W. Laistner, "The Decay of Geographical Knowledge and the Decline of Exploration" *ap.* Newton, 27) los nombres de Geon, Phison, Hidekel o Tigris, y Eufrates o Perath, que León Pinelo identifica, respectivamente, con el Amazonas, el Plata, el Magdalena y el Orinoco (Lewin, 138). HERRERA, *Historia General,* dice que el paraíso está sobre un "peçón alto" (I, 333, 334), pero GÓMARA habla metafóricamente de "huevo, ó piña ó pera": 158. Las referencias al padre LAS CASAS son, respectivamente, a su *Historia de las Indias,* 263, y a su versión del diario de navegación colombino (*Raccolta,* I, 2, 24 seqq.). Ver también Palm, *Monumentos,* I, 15. Sobre la escatología americana, *cf.* G. Boas, 172. SAHAGÚN, Libro XII, Int., vol. IV, 17-18. VETANCURT, *Teatro Mexicano,* Primera Parte, 17. Sobre León Pinelo, *cf.* Larrea, II, 41 y su *Paraíso en el Nuevo Mundo,* I, c. 1, 2, 4; pp. 133-134, 138, 139, así como II, 203 para la higuera índica (mangle) o Árbol de la culpa. SOLÓRZANO PEREYRA, I, 42. Las ideas de Vespucio y de Corsali sobre el posible sitio del paraíso terrenal son mencionadas por RICHARD EDEN, 278, y por Chinard, *L'Exotisme Américain,* 13-14 y n. 1.

III

LOS ESPEJISMOS: LA BUSQUEDA DE REINOS Y SITIOS MARAVILLOSOS

La búsqueda en el Caribe de sirenas, amazonas y gigantes obedece a tradiciones de raigambre clásica, fuertemente matizadas y diversificadas durante el Medievo, en el sentido de que islas cada vez más lejanas de la periferia del orbe eran morada de seres fabulosos, quimeras que la imaginación humana había creado a menudo con cierta base en la realidad. Los grandes mitos de la conquista americana tienen una raíz telúrica y una base existencial, en el sentido de que eran la realidad tal como la percibía el espíritu crítico y la imaginación exaltada de los conquistadores, espíritu e imaginación condicionados por el bagaje intelectual que arrastraban consigo. Las ideas fantásticas —como trata de demostrarlo Hammond— subsisten mucho después de los descubrimientos: persisten firmemente a través de sucesivos episodios de la conquista de los pueblos aborígenes.[1]

De Plinio el Viejo, Suetonio, Pomponio Mela y Solino, pero también de San Isidoro de Sevilla, Bernardo Silvestre y los enciclopedistas y viajeros de la alta Edad Media, viene ese mundo de encanto, surcado o recorrido en América, desde los últimos años del siglo xv hasta bien entrado el xvii, por una larga serie de navegantes, exploradores y conquistadores europeos. La encabeza Colón, quien seguramente teniendo en mente las islas de *Masculia* y *Femenina* de Marco Polo, buscaba en Cuba a los hombres caudatos, y en otra isla del Caribe a las amazonas. El año del descubrimiento de México por los españoles, Alonso de Zuazo considera a las Antillas como islas encantadas y por doquiera ve fuentes cantarinas y riachuelos que arrastran pepitas de oro. "Todas las cosas de las Indias son milagro... todas fueron mara-

[1] Sobre las características generales de los mitos americanos, *cf.* Fernández de Castillejo, 57, y Hanke, *Prejuicio racial,* 125, así como G. P. Hammond, "The search for the fabulous", *passim.*

villas", escribe en la Nueva España Dorantes de Carranza, hijo de conquistador. Para aquellas generaciones fue el pan de cada día oír hablar de Cíbola y de Quívira, de la Casa del Sol, de la Tierra de Canela, del reino de las Amazonas, de las riquezas de Zenu, de El Dorado leyendas vivas que fueron señuelo para la exploración primero, y para la conquista y colonización después, de las regiones más recónditas del continente. El Nuevo Mundo que así se abría ante los ojos atónitos del español iba convirtiéndose en repositorio de los mitos y leyendas de la Edad Media.[2]

El primer espejismo con que tropezamos en el ámbito de la Nueva España (tomada en su sentido más lato) es "la fuente que remoza a los viejos", la Fuente de Juvencio o de la juventud, que Ponce de León fue el primero en buscar, en 1513, en lo que hoy son Florida y las Bahamas. La leyenda tiene un origen no clásico sino medieval: como *Fons Juventutis* aparece por primera vez hacia 1165 en una carta atribuida al Preste Juan (en cuyo mítico reino supuestamente se encontraba), misiva apócrifa probablemente inventada como instrumento de propaganda, en los días en que se estaba organizando la tercera cruzada, por el arzobispo Cristián de Maguncia, canciller de Federico Barbarroja. Según *Li Romans d'Alixandre* (uno de los primeros monumentos de la lengua francesa) la fuente fluía de un río del Paraíso; y al bañarse en ella cincuentiséis viejos soldados de Alejandro Magno recuperaron la complexión de sus años mozos. El pseudo Juan de Mandevila, quien aseguró haber tomado en ella un baño (en uno de sus viajes imaginarios), dice que las aguas de la Fuente, que cambian cada hora, tienen el olor y el sabor de todas las especias.[3]

[2] Ispizúa I, 190, 195. Klingender, 341. Colón puebla Avan con hombres caudatos y la isla de Matinina con amazonas: Bourne, 24. La referencia a Zuazo es de M. Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, (2ª, ed., Madrid 1965), i, II, *ap.* Elliott, *Old World and New*, 20. DORANTES DE CARRANZA, 138-139. *Cf.* también Hand, 50. En relación con los mitos como incentivo de la exploración, ver Hennessy, 17, 32, 77; y A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo* (Turín, 1892-3), vol. II.

[3] Los españoles no usaron el término "fuente de la juventud" sino el de "Fuente de Juvencio" (J. J. y J. G. Varner, *El Inca Garcilaso*, 8, n. 5). Puede haber alguna conexión entre la fuente de la juventud y las "aguas lustrales" de los semitas: Olschki, 369. Ver ese mismo autor, 370, 374 y nota, respecto a Cristián de Maguncia y el Romance de Alejandro, así como también Sir E. Denison Ross, "Prester John and the Emperor of Ethiopia", *ap.* Newton, 174-8, espec. la p. 176. Vedel, 101-3. Sobre las noticias apócrifas de "Juan de Mandevilla", *cf.* Roxburgh Club's *Buke of Mandevill*, 84; Fiske, II, 485; y Newton, 164, quien cita la edición de Hamelius, I, 202-3.

El rumor que corría entre los caribes y los lucayos sobre la existencia de un río cuyas aguas devolvían a los viejos el vigor, alentó a Juan Ponce de León, entonces gobernador de Jamaica, a obtener licencia de la Corona desde 1512 para "ir a descubrir la isla de Bimini" en donde, como se ha visto, debía hallarse la fuente de Juvencio según la cartografía medieval. Un año después, se le encomendó la conquista de la tierra por él descubierta el día de la *pascua florida* —empresa en que fracasó— y recibió de España el nombramiento de adelantado de Bímini y Florida, título que conservaron sus sucesores (Bímini es probablemente la isla de Andros, en las Bahamas, también descubierta por Ponce de León). Pedro Mártir, quien primero recibió con cierto escepticismo la noticia del descubrimiento de "fuente tan notable... que rejuvenece los viejos", terminó por aceptar su existencia basándose en "el poder de la naturaleza hecha ahora casi semejante a Dios". Oviedo calificó toda la historia de "cosa fabulosa e mendace"; Gómara y el Inca Garcilaso (en su historia de la expedición de Hernando de Soto) se limitaron a transcribir los informes que conocieron sobre la existencia de la Fuente; pero Herrera, escribiendo ya en los primeros años del siglo XVII, menciona en su *Historia General* una anécdota de un anciano cacique indio de Florida quien, después de sumergirse en la Fuente, recuperó su vigor a tal grado que, habiendo tomado nueva esposa, engendró otros hijos.[4]

Hernando de Escalante Fontanedo, soldado de la expedición de Hernando de Soto que pasó 17 años cautivo en Florida, con la esperanza de rejuvenecerse buscaba "el río Jordán", el cual, según dice él mismo, Ponce de León había tratado de hallar. Pero, añade, "por mi desgracia, nunca acerté con él". Reyes y caciques indígenas imitaron su ejemplo "y tan de pecho lo tomaron, que ni quedó arroyo

[4] *Cf.* E. de Gandía, 51, y A. González de Barcia, ed., HISTORIA DE FLORIDA de "Cárdenas y Cano" acerca de las leyendas indígenas, I, 15. Ver las capitulaciones con Ponce de León, de 1512 y 1514, en C.D.I.U. (...*Consejo de Indias... Libros de Asientos i Capitulaciones,* 9 y 11), XVII: 23. *Cf.* Chapman, 44; Olschki, 361-385; y Morison, *Southern Voyages,* 516. La ortografía Bímini es la que utilizan Góngora, *Estado en el Derecho Indiano,* 46 y *passim* y E. W. Palm, *Monumentos de la Española,* I, 86. Olschki la identifica con la isla de Andros (p. 367); ALCEDO proporciona sus coordenadas, I, 157; y LÓPEZ DE VELASCO, 65, habla de su tamaño. Las referencias a Pedro MÁRTIR son a sus *Décadas:* 2ª déc., x, 2; p. 192, y VII, 7 (ver los comentarios de Olschki, 363; y de Gerbi, *Nuevas Indias,* 81). La cita de OVIEDO procede de su *Historia General y Natural,* XXIX, 15; vol. II, 211, y XXXVI, Proemio; vol. IV, 319 (*cf.* también I, 87; II, 105, 106, 210, 211, 320, 333; y IV, 320). GÓMARA, 178. EL INCA GARCILASO es citado por Ruidíaz y Caravía, I, LVIII; y HERRERA por Morison, *Southern Voyages,* 504.

ni río en la Florida, hasta las lagunas y pantanos, que no se bañaron, que hasta hoy porfían de hallalle y nunca acaban". Ayllón dio el nombre de Jordán a un río de la Carolina del Sur. En Inglaterra, Richard Eden, citando a Gómara y a Sebastián Gaboto, informó objetivamente sobre las andanzas de Ponce de León. Entre 1562 y 1564, los franceses que intentaron establecerse en Florida, creyeron estar a dos pasos de la *Fontaine de Jouvence:* Ribault calculaba que el río Jordán, "del que tanto se ha hablado", se encuentra un poco más al norte, en Chicoria (las Carolinas); y René de Laudonnière aseguró haber conversado con hombres de más de 250 años de edad (!) que habían bebido agua de la F u e n t e d e l a J u v e n t u d. A fines del siglo XVII todavía la menciona Abad y Lasierra, pero únicamente como "creencia" de Ponce de León. Quedó algo concreto, después de todo, como resultado de tantos empeños: el descubrimiento del canal de Bahama, arteria vital durante siglos en el camino de regreso a España, cuya vigilancia constante asignada a guarniciones españolas condujo, a su vez, a la colonización de Florida. Y hubo, como sucedió con otros espejismos, un fondo de verdad. Los soldados y frailes españoles, que, atravesando Chicoria llegaron hasta la Tierra de Ajacán (Virginia), descubrieron en el camino muchas fuentes termales famosas hasta nuestros días como Saratoga y *Hot Springs,* que si bien no les devolvieron la juventud por lo menos sirvieron para aligerar sus dolencias y calmar su sed.[5]

[5] La narración de este episodio por Escalante Fontanedo ha sido publicada por TERNAUX-COMPANS, XX, 18-19; y coincide a la letra con la de "Cárdenas y Cano". Por ello podemos suponer que Escalante Fontanedo y "Cárdenas y Cano" sean la misma persona. El texto de este último fue publicado por A. González de BARCIA, I, 15; y aparece también como "relato anónimo" en el C.D.I.A.U., V, 536-537 *(Memoria de las cosas y costas y indios de la Florida),* texto que ha sido tomado del tomo LXXXIX de la colección de J. B. Muñoz. Vázquez de Ayllón y el río Jordán son mencionados por LUSSAGNET, 65, n. 3. El traductor y editor del FIDALGO DE ELVAS (Miguel Muñoz de San Pedro, Conde de Canilleros) dice que el mito de Bímini, "vieja tradición de los lucayos, llegó a creerse ciegamente, y fue móvil de muchas expediciones" (Int., 22). Ponce de León buscaba "a fontayne whose water is of vertue to make owlde men younge": Richard EDEN, 345. Sobre Ribault ver LUSSAGNET (ed.), 24, 54; y sobre Laudonnière *cf.* Bolton, *Borderlands,* 136. ABAD Y LASIERRA, 29. Acerca de la importancia estratégica del canal de Bahama, ver Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 307. TORQUEMADA, IV, XXIV; I, 407, nos informa que Antón de Alaminos fue el primero en navegar, en 1519 al servicio de Cortés, por el canal de Bahama. Eliseé Réclus añade a *Saratoga* y a *Hot Springs* (ya señaladas por Morison) las aguas de *Silver Spring, Manatee Spring* (el nombre "manatí" o sea el pez que los navegantes del siglo XVII confundían con las sirenas, es interesante) y las del río Wakulla, "fuentes maravillosas

El marco geográfico de la leyenda de las Siete Ciudades se desplaza durante el Medievo por varias islas del Mar Océano, como se ha visto, para ubicarse definitivamente hacia 1528 ó 1529 en regiones cada vez más lejanas y todavía inexploradas, al norte de la Nueva España: las siete ciudades de Cíbola y la Gran Quívira. Arriesgando fortuna y reputación, emprendieron su busca desde Nuño de Guzmán en el siglo XVI hasta el marqués de Aguayo en el XVIII. La fantasía puso a girar el número 7 en forma cabalística, al haber hallado eco la leyenda medieval en las tradiciones indígenas que señalaban las siete cuevas o Chicomóztoc como cuna de las tribus nahuas.[6]

Probablemente Nuño, antes de salir rumbo a occidente en 1529, ya tenía alguna noticia de Cíbola, que más tarde se propuso ciertamente descubrir, pero parece indudable que quienes divulgaron la noticia de la existencia de las Siete Ciudades al norte del naciente virreinato fueron el náufrago Cabeza de Vaca y sus compañeros de infortunio, al término de su lenta peregrinación y repetidos cautiverios de los años 1527-1535, desde Florida hasta Culiacán. Durante esos años escucharon probablemente una leyenda indígena equivalente. Enviado a verificar la autenticidad de lo narrado por Cabeza de Vaca al virrey Mendoza y, antes a los soldados de Nuño, fray Marcos de Niza confirmó no sólo la existencia sino la magnificencia de las Siete Ciudades (cuyas casas tenían puertas de turquesas), y de paso la de "los reinos de Marata, Acus y Totonteac". El relato del buen fraile —sin duda imaginativo—, abonado por la presencia a su lado de Estebanico y basado en ciertas realidades (por ejemplo, la Confederación Zuñi agrupaba *siete* pueblos o ciudades), produjo gran revuelo en la Nueva España, y los primeros conquistadores se disputaron el honor de encabezar una expedición de conquista. Fray Jerónimo Ximénez de San Esteban puso en boca de fray Marcos, su contemporáneo, historias de esmeraldas, y de su cosecha añadió camellos y elefantes.[7]

---

que buscaban los españoles" (*Nouvelle Geógraphie Universelle,* Paris 1876-94, XVI; 290).

[6] "En la vieja leyenda, las 'siete ciudades de Cíbola' fueron las siete ciudades de Antilia" (Bolton, *Coronado,* 28). Ver también Chapman, *Hispanic America,* 43 y *sqq.* Jiménez Moreno discute la relación entre "siete ciudades" y "siete cuevas" en *Estudios,* 49. También lo hace Fernández de Castillejo, 87-88. Nakayama, ed., Antonio RUIZ, 19, n. 1, recuerda brevemente el significado cabalístico del número siete.

[7] Sauer, *Road to Cibola,* 9; Gurría Lacroix, "Minería", 56-57; y García Icazbalceta, PRIMER ANÓNIMO, en *Obras,* II, 291, hablan de Nuño de Guzmán

Entretanto, Nuño de Guzmán hablaba en Xalisco y en las márgenes del Culiacán y del Petatlán (el río Sinaloa) con guías indios que lo condujeran a Cíbola; y envió adelante en su búsqueda, primero a su mariscal de campo, el capitán Gonzalo López, luego al notorio Peralmíndez Chirinos, y después a Diego de Guzmán, cuya tropa llegó hasta la región de los pimas en el valle del Yaqui. Uno o dos años más tarde, al regresar a España en 1539, Cabeza de Vaca logró interesar en la empresa a Hernando de Soto, quien se aprestaba a conquistar Florida y Chicoria. Pedro de Alvarado, poco antes de morir despeñado, comenzó su viaje de 1540 "en demanda de las Siete Ciudades". Pero de conformidad con la política iniciada por Mendoza de que la Corona participara directamente en las expediciones de conquista, el flamante gobernador de la Nueva Galicia, Francisco Vázquez de Coronado, fue comisionado en 1540 por el virrey como "capitán general de las provincias de Acus, Cíbola, las Siete Ciudades, los reinos de Marata y Totonteac y de las otras tierras que descubra". Aquella expedición, en la que Coronado perdió fortuna y reputación, no encontró —es cierto— las fabulosas ciudades del mito, pero en cambio abrió para la geografía un territorio que por su inmensidad eclipsaba incluso al que entonces se conocía de la Nueva España.[8]

---

y las siete Ciudades. Riva Palacio, 235, y Rubio Mañé, *Virreyes,* I, 36, atribuyen a Cabeza de Vaca la invención de la leyenda en la Nueva España. El relato de fray MARCOS DE NIZA ha sido publicado en C.D.I.A.O., III: 329-350. (Véanse espec. las pp. 333-335 y 348) y en versión inglesa, por Percy M. Baldwin (*New Mexico Historical Review,* I: 2, Santa Fe, 1926; en las pp. 207 y 219 menciona fray Marcos a Marata, etc.). Véanse también Bolton, *Coronado,* 27-28; Brebner, 77: y Fernández de Castillejo, 86. García Icazbalceta, *Nueva Colección,* I, 194-195, publica la carta de fray Jerónimo XIMÉNEZ DE SAN ESTEBAN a santo Tomás de Villanueva, en la cual cita a fray Marcos de Niza: "me dijo... que vio templo de sus idolos... cubiertas las paredes de piedras preciosas pienso me dijo esmeraldas. Tambien dicen que en la tierra más dentro hay camellos y elefantes".

[8] Sobre la búsqueda emprendida por Nuño de Guzmán, *cf.* la primera RELACIÓN ANÓNIMA, 291, y la segunda RELACIÓN ANÓNIMA, 303. (Según Ocaranza, *Crónicas del Occidente,* 3, el río Petatlán es el que hoy se llama Sinaloa). Véanse también fray Pablo BEAUMONT II, 249; López Portillo y Wéber, 170; Carlos Castañeda, 82; y Sauer, 11-12. Brebner, 78, menciona la conversación entre Cabeza de Vaca y Hernando de Soto. OVIEDO habla de Pedro de Alvarado: *Historia general y moral,* XL, ii; vol. IV, 351. La comisión de Coronado está fechada el 6 de enero de 1540. Bolton, *Coronado,* 54. J. Eric Thompson dice que Cíbola es Zuñi, al sur de Gallup, en Nuevo México; y que Quívira son las llanuras de Nebraska: Int. a Thomas GAGE, 93 n. 5. Siguiendo al Padre Dablon, Brebner pone Quívira en la frontera con el

No sólo el virrey Mendoza sino muchos de sus contemporáneos y cronistas posteriores creyeron en la existencia de reinos fabulosos en el norte, que tarde o temprano serían localizados. Don Antonio informaba al emperador en 1540 acerca del inicio de la marcha de Coronado y sus hombres en los siguientes términos: "salido de este despoblado grande (*i.e.* la región al norte de Guadalajara) están siete lugares... á los cuales todos juntos llaman C i v o l a ". Bernal Díaz del Castillo da por sentado que Coronado llegó a ella; y Motolinía afirma que la habita "gente extraña y nunca oída". Fray Francisco Mariano de Torres menciona no sólo Q u í v i r a sino también "Marata, Acuz y Tonteac". Hacia 1562 la noticia de esos descubrimientos había llegado incluso a oídos de los franceses que se aferraban a Florida. Dos décadas después, fray Diego Muñoz hace el elogio de los franciscanos que fueron con Coronado a C í b o l a . Baltazar de Obregón alude al relato de fray Marcos de Niza; y el mercader Henry Hawks repite una conseja según la cual si los españoles no habían logrado encontrar todavía ninguna de las Ciudades era porque, cuando les pasaban cerca, los hechiceros las ocultaban con un velo de niebla. En los últimos años del siglo XVI, Antonio Ruiz, poblador y alcalde mayor de Sinaloa, da testimonio de que su padre fue con Coronado a " C í b o l a , donde son las S i e t e C i u d a d e s ". El padre Arregui informa hacia 1621 que los conquistadores "descubrieron y dieron vista a los llanos de C í v o l a ; y aún dizen llegaron al rreyno de Q u i v i r a ". Torquemada atribuye a la "orden de Frailes Franciscanos... la entrada de la Tierra Nueva, que llamaban de las S i e t e C i u d a d e s ". Para fray Alonso de Benavides, " S í b o l a " no se halla en las

Canadá (p. 252). Basándose en un estudio geográfico-topográfico, Bolton (*Coronado,* 132-134) identifica seis de las siete ciudades de Cíbola —de las cuales Háwikuh es la principal— con lo que era, cuando publicó esa obra (en 1949) la reservación de los indios zuñis de Nuevo México, a unos 95 kilómetros al sur de Gallup, por la carretera *US N° 66* que va de Albuquerque al Gran Cañón del Colorado. Los otros cinco son los poblados de Kechipáuan, Kwákina, Hálona, Mátsaki y Kiákima, llamados en su conjunto los pueblos hopis. La séptima, Tusayán —también según Bolton— estaba a cierta distancia al noroeste. Coinciden en esta identificación de Háwikuh C. J. Lynch (ed. de fray Alonso de BENAVIDES, 30, n. 71) y O'Gorman (ed. LAS CASAS, *Apologética Historia,* 16, n. 53), quien traduce ese nombre como Agüico. Kelemen, I, 12, dice que "Cíbola" es la versión española de Shi-wi-nah, palabra con que los zuñis designaban su ámbito tribal. En la "visita" a que fue sometido en México, se reprochó a Mendoza haber gastado grandes sumas en la expedición a la "tierra nueva de Cíbola": VISITA A MENDOZA, 101, 102, 132. Fue exonerado de ése y otros cargos.

llanuras de Oklahoma y Texas (alguna de las cuales recorrió), sino en Nuevo México, a cuarenta o cincuenta leguas al norte del Valle de la Señora (Sonora). Joannes de Laët, geógrafo holandés de la primera mitad del siglo XVII, sitúa a C í b o l a en California; y llama a los búfalos o bisontes americanos "vacas cíbolas", nombre que con tal sentido se ha incorporado al vocabulario castellano y que identifica, además, una sierra en el estado de Coahuila, un distrito del Río Grande y un río de Texas tributario del San Antonio.[9]

Coronado también recorrió fatigosamente, como es sabido, las planicies y desfiladeros de Kansas, Nebraska y posiblemente Utah, dándoles el nombre de Q u í v i r a . Rodríguez Cabrillo y su sucesor Ferrelo, por su parte, la buscaban a lo largo de las costas de California en los años de 1542 y 1543. El padre Las Casas informa que " Q u i b i r a (está a)... quince jornadas pequeñas de Tigués (Tiguex, Nuevo México, cerca de Albuquerque)... creo que hacia el... septentrión". En 1602, Vizcaíno, siguiendo las huellas de Cabrillo, se propuso alcanzar la misma meta. Cuando, hacia 1570 —dice Alessio Robles— se habían desvanecido quimeras tales como las amazonas y las Siete Ciudades, quedaba en pie el sueño de la G r a n Q u í v i r a , que en los mapas de Ramusio de 1556 y de Lok de 1587 aparece más bien en la Alta California. Fue el objetivo de la expedición del capitán Francisco Leiva Bonilla, quien partió en 1594 de la Nueva Vizcaya para nunca regresar; y del viaje de 270 leguas recorridas en cinco meses por Juan de Oñate en 1601, acerca del cual escribió un relato fray Francisco de Velasco. Otro mendicante más conocido, fray Alonso de Benavides, coloca el reino de Q u í v i r a , al parecer de oídas, a diez jornadas al occidente de Tiguex, y el dominico inglés Thomas Gage la identifica con las llanuras de la actual Nebraska. La historia más notable en relación con Q u í v i r a es, sin embargo, la del gobernador de Nuevo México (1661-64), el limeño

[9] La carta de Mendoza a Carlos V aparece en C.D.I.A.O., II: 358 y está fechada el 17 de abril de 1540. BERNAL DÍAZ, c. CCII; III, 191. MOTOLINÍA, *Historia de los Indios,* 4 y 12. Fray Francisco Mariano de TORRES, 109. Sobre el concepto de "Sevola", "Quivira" y "Astatlan" que tenía Ribault, véase su *Complète et véridique découverte de... Floride,* ed. LUSSAGNET, 13-14, y *L'Historie Notable de la Floride* de M. Basanier, *loc. cit.,* 38, así como Woodbury, *Spanish Settlements,* 34. Baltazar de OBREGÓN, I, ii, p. 9. Fray Diego MUÑOZ, 48-50. García Icazbalceta cita a Henry HAWKS en sus *Viajeros Ingleses,* 57. Antonio RUIZ, 9, col. 1 y 19. Padre ARREGUI, 11 y 108. TORQUEMADA, I, 609. Fray A. de BENAVIDES, *Memorial* (ed. inglesa), 69 y n. 145. J. de LAET, Lib. VI, c. xvii; p. 303. Sobre el uso actual de la voz "cíbola" *cf.* M. T. Huerta Preciado, 98.

Diego de Peñalosa, quien habiendo traicionado a su soberano y encontrándose en exilio en Francia (país al que ofreció sus servicios) hizo escribir una *Relación del descubrimiento del país y ciudad de Quivira*, atribuyéndola a un fray Nicolás de Freitas, en la que se jacta de haber encontrado y visitado aquel fabuloso reino. Por último, es interesante recordar que antes de 1720 el gobernador de Coahuila, el Marqués de San Miguel de Aguayo, con un fraile y ocho compañías de caballería recorrió Texas hasta los confines de Luisiana, con el doble propósito de descubrir la G r a n Q u í v i r a y de ver qué se proponían hacer las guarniciones francesas apostadas al otro lado del río Rojo.[10]

El fabuloso r e i n o d e T e g u a y o (Theguaio, Teguayo, Tagago), del que se comienza a hablar a mediados del siglo XVI, parece haber sido una evolución de la leyenda de C í b o l a : el nombre quizá deriva del de Tíguex, polo de las actividades de Coronado. Su capital era una ciudad amurallada que medía en leguas su circunferencia y en la cual abundaban las piedras preciosas; sus reyes comían en vajilla de oro y dormían la siesta bajo un árbol desde cuyas ramas los arrullaban campanillas del mismo metal; y sus ríos tenían más de dos leguas de ancho, con peces del tamaño de un caballo, según informó un indio ladino a los azorados y crédulos españoles. La fama de aquel fabuloso reino había llegado desde 1673 al Canadá de Frontenac y de Talon, y según la falsa *Relación* de Peñalosa, se llegaba a él por el camino de Taos. Después de que éste

[10] Chapman, *Hispanic America*, 43, menciona a Cabrillo y a Ferrelo, y cita los mapas de Ramusio y Lok: p. 73. Fray Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética Historia*, c. 54. Brebner, 404, habla de Vizcaíno. Alessio Robles, *Urdiñola*, 36. Carlos Castañeda, 184, 189 y 194, registra las expediciones de Leiva y de Juan de Oñate; y Hammond y Rey, *Oñate*, Int., 24-26, describen ésta última con referencia a fray Francisco de VELASCO. Fray Alonso de BENAVIDES, *Memorial* (ed. inglesa), 71. Sobre el viaje imaginario de Peñalosa, ver Chapman, *California*, 75; F. V. Scholes, *New Mexico*, 243; y Fernández Duro, "Diego de Peñalosa", 50-51. La expedición del Marqués de Aguayo es mencionada por Bolton, *North America*, 296.

¿Dónde estuvo ubicada la Gran Quívira? Kubler y Hodge (ed. de fray A. de BENAVIDES, versión inglesa, 265) la identifican con un pueblo, el de Xumanas o Las Humanas; pero para la mayoría de los especialistas no se trata de un pueblo sino de una región, lo que parece más lógico. Para Carlos Castañeda empezaba en lo que hoy es el condado de Ochiltree, Texas; y los demás la colocan íntegramente en la parte central u oriental del estado de Kansas, en tierra de los indios *wichitas* (Bolton, *Spanish Borderlands*, 101, *North America*, 45, y *Coronado*, 294; Hammond y Rey, en la ed. de Baltazar de OBREGÓN, 24, n. 75; *Oñate*, mapa al final; y O'Gorman en la ed. de la *Apologética Historia* de LAS CASAS, c. 54, n. 52).

huyó primero a Francia y después a Inglaterra (las otras dos grandes potencias coloniales de Norteamérica), el alarmado virrey de México, cumpliendo órdenes de Madrid, dispuso en 1685 que se reunieran todas las noticias que hubiera en relación con T e g u a y o , a resultas de lo cual fray Alonso de Posada preparó un famoso memorial sobre Nuevo México, en el cual ubica ese fantástico reino más allá de las tierras de los indios utahs, precisando que también era llamado C o p a l a . Setenticinco años después, en 1776, la expedición de Escalante exploró el misterioso Utah sin encontrar nada digno de nota, dándole el nombre de "reinos de C o p a l a y T e g u a y o ".[11]

El reino de C o p a l a y s u l a g u n a (por alguna razón inseparables) no se hallaban sin embargo en la vecindad del Gran Lago Salado, sino en alguna región de la Nueva Vizcaya; su leyenda es más antigua que la de Teguayo. El interés por encontrar ese reino ya era grande cuando vivía aún la primera generación de conquistadores, y el virrey Luis de Velasco I demostró un interés personal en localizarlo. El rico minero y ganadero zacatecano Diego de Ibarra solicitó y obtuvo merced de ese virrey para organizar una expedición; luego escogió, en 1544, a su leal sobrino Francisco para encabezarla. Puede decirse por ello que las exploraciones del joven Ibarra, cuyo resultado fue la fundación de la Nueva Vizcaya, tuvieron por primer móvil la localización del reino de C o p a l a que, como adivinará el lector, jamás fue encontrado. Por lo menos tres veces, en 1562-1563, en Nombre de Dios, en el mineral de Aviño y en San Juan del Río (Durango) las noticias frescas y halagüeñas sobre el espejismo que perseguía alentaron a Francisco de Ibarra a llevar adelante la empresa. Después de la fundación de Durango envió a uno de sus capitanes, Alonso Pacheco, a buscar C o p a l a por el lado del río de los Conchos (Pacheco descubrió en el camino las minas de Indé y Cuencamé, y penetró hasta Chiametla en Culiacán). En el curso de su segunda expedición, a fines de 1563, Ibarra pudo, con bastantes tropiezos, entrar a Topiamé (Topia), en la sierra tepehuana, para encontrar que la soñada provincia de C o p a l a no tenía la importancia que la imaginación aventurera de aquellos tiempos le había atribuido. Habiendo fallecido aún joven en 1575, Francisco

[11] Teguayo es mencionado, como ya se dijo, por el padre Dablon como limítrofe con el Canadá: Brebner, 252. La descripción de las maravillas de este reino mítico es de Fernández Duro, "Diego de Peñalosa" 7-B. La historia de Teguayo es narrada por Hammond, "The Search for the Fabulous", 18-19 y por María del Carmen Velázquez, en el prefacio de ECHEGARAY (ed.) *Cartografía,* XIII.

de Ibarra fue sucedido por su tío Diego como "Gobernador de las provincias de Copala, Nueva Vizcaya y Chiametla".[12]

Desde 1557 Felipe II había mencionado Copalá *(sic)* en su correspondencia llamándola "rica provincia por descubrir". Un año antes, Luis Cortés, bastardo del Conquistador, y su cuñado Juan de Tolosa (uno de los fundadores de Zacatecas) hicieron un fugaz intento para atajar a Francisco de Ibarra, quien había partido en pos de C o p a l a dos años antes. El licenciado Zorita, historiador y oidor de la Audiencia de México, solicitó en 1560 la venia de la Corona para la conquista de Nuevo México o de C o p a l a , pero la petición no fue atendida. Hawks, el mercader inglés de Veracruz, señala que en su tiempo "Copalla" aún está por descubrirse. Mas si los fastos de ese reino no existieron jamás, su L a g u n a sí, y con este nombre conocemos ahora la laboriosa comarca —hoy rica— que comparten los estados de Durango y de Coahuila y cuya metrópoli es Torreón. Para Mendizábal, "Copala" no era sino el nombre que los nahuatlatos daban a una de las lagunas en donde desaguaban las avenidas del río de las Nasas (Nazas) y cuyas márgenes estaban pobladas por los irritilas. Mota Padilla opinó que esa laguna era la de Mayrán y por su parte, Martínez del Río no excluye la posibilidad de que la laguna de C o p a l a pueda haber sido la de Patos o quizá mejor, la de Tlahualilo, en donde según datos fehacientes el Nazas vertió sus aguas hasta el año de 1829.[13]

[12] Hammond, 16-17, quien cita a S. Lyman Tyler, "The myth of the Lake Copala and Land of Teguayo" en *Utah Historical Quarterly,* XX (oct. 1952), pp. 313-29. El interés del virrey Velasco es mencionado por Saravia, "Conquista de Durango", 198. Acerca de la búsqueda de Copala por Francisco de Ibarra, *cf.* Mecham, *Ibarra,* 68, 80, 101, 119 y 128; Jiménez Moreno, *Estudios,* 61, nota; Amador, I, 219; y Pérez Verdía, 260-1, quien afirma que Copala está incluso citada en la *Recopilación de Indias,* L. VII, tít. XV. Saravia, en sus *Apuntes,* además de la expedición de Ibarra habla de los proyectos de Luis Cortés y de Juan de Tolosa: I, 103, 105, 125, 137-18, 212, 278-9. Topia ya había sido visitada, entre 1530 y 1535, por Cristóbal de Oñate y José Angulo, miembros de la expedición de Nuño de Guzmán, y uno de los dos había incluso llegado al valle del Guadiana. El memorial de los servicios de F. de Ibarra está publicado en los *Docs. Inéd. de Indias,* XIV, 463 *sqq.*

[13] Fray Francisco de Mendoza, sobrino del virrey del mismo apellido, había viajado a España para informar sobre la búsqueda de Copala y Topiamé; la Cédula de Felipe II fue dirigida al Virrey Velasco I (Saravia, *Apuntes,* I, 108, 125). La comisión de Luis Cortés es mencionada, entre otros, por Porras Muñoz, *Nueva Vizcaya,* 12. Alonso de ZORITA, *Memorial,* 333. La narración de Hawks, en que se menciona "Copalla" fue incluida por HAKLUYT en sus *Principal Navigations,* VI, 283. Después de 1569 se fundó una población llamada Copala o "salinas y real de Copala" en la provincia de Chiametla

También en tierras del norte de la Nueva España se persiguió otra fantasmagoría: las de las Montañas de Plata que desde 1552 Ginés Vázquez del Mercado creyó encontrar cerca de Durango, cerro que a la postre se reveló un gran tesoro ya que ha sido considerado el depósito de mineral de hierro más grande del mundo. Los colonizadores del Nuevo Reino de León alimentaron la esperanza de descubrir el Cerro de la Plata, "incógnito a los que hoy viven es hacia el norte", como declaró el cronista neolonés Alonso de León; y organizaron sendas jornadas en 1644 y 1648, al mando del capitán Juan de Zavala, para conquistarlo, cosa que fue impedida una y otra vez por los temibles indios alazapas. En Nuevo México, en tiempos del gobernador Diego de Vargas —hacia fines del siglo XVII— apareció en la provincia de Moqui una Sierra Azul, de la cual se decía que era una montaña de plata, con sus lagunas de azogue. Esto interesó incluso al virrey de México y fue un mito que no se desvaneció sino hasta el siglo pasado. California tuvo también en el siglo XVII su parte de esos tesoros soñados; y el naturalista doctor Francisco Hernández, protomédico de las Indias, describe una montaña mágica (¿de mercurio?), situada cerca de Tlapa en el México central, que "al contacto de los pies de un solo hombre tiembla tod(a)" y en cuya vecindad los hojas de los árboles que caen al río se petrifican inmediatamente. Con mejor suerte corrieron los exploradores de la Argentina y del Perú quienes buscando a El Rey Blanco (*i.e.* un rey cubierto de plata, quizá el Gran Inca), hallaron respectivamente el río de la Plata y el cerro del Potosí.[14]

(Sinaloa), que la Audiencia de Guadalajara y el gobernador de Nueva Vizcaya se disputaron (Porras Muñoz, *Nueva Vizcaya*, 41, 42, 407). La cita de MOTA PADILLA, así como las referencias a Mecham, *Francisco de Ibarra*, 75; a Elías Amador, I, 217; y a Esteban Portillo, 39, son de Martínez del Río, *Comarca Lagunera*, 18, 21, 22 y 62.

[14] Sobre Vázquez del Mercado, *cf.* Bakewell, 43; y Trinidad García, 166. El cerro de la Plata, en el Nuevo Reino de León, es mencionado por Cavazos Garza, *Cedulario*, 7-8; y la Sierra Azul de Nuevo México por Hammond, "Search for the Fabulous", 15, quien cita, sin proporcionar el nombre de su autor, un artículo de la *New Mexico Historical Review*, IX (abril de 1934), pp. 113-58, intitulado "The Legend of Sierra Azul". Las "minas de plata" de California son mencionadas por Pérez Embid, 520, quien se refiere a dos obras del padre Constantino Bayle, S. J., a saber, su introducción a la obra de J. M. de Salvatierra, S. J., *Misión de la Baja California;* y a su propia *Historia de los descubrimientos y colonización de los padres de la Compañía de Jesús en la Baja California* (Madrid, 1933). Francisco HERNÁNDEZ, *Antigüedades*, 75. Acerca de la búsqueda en Sudamérica de la "Sierra de Plata" y del "Rey Blanco", ver fray Gaspar de CARVAJAL, Int. de Hernández Millares, 10;

Los sitios maravillosos y fantásticos se multiplican en la época colonial. En la Huasteca, en un punto que Botero denomina Zimatao, habían supuestamente dos fuentes, una de peces negros y otra de rojos. Pedro Mártir y Diego de Ordaz dicen que en el Caribe hay árboles monederos y otros que sangran. El padre Cobo, quien pasó en la Nueva España catorce años (de 1629 a 1643) menciona un "árbol de la inmortalidad". También se discutían las extraordinarias propiedades curativas de la palmera moriche (del golfo de Paria) y del palo santo o guayacán.[15]

El Océano Pacífico, esa mar inesperada que junto con América se interpuso entre Europa y las islas de las Especias, debía necesariamente encerrar muchos secretos. Pedro de Alvarado pidió autorización para hallar el camino hacia la Especiería. Cortés, desde su *Tercera Carta de Relación,* estimaba que la conquista de México no era sino un paso para descubrir la mar del Sur, donde "se habían de hallar muchas islas ricas de oro y perlas y piedras preciosas y especiería y se habían de descubrir muchos secretos y cosas admirables"; y cuando Carlos V, en 1523, lo comisionó para hallar esos "grandes secretos", el Conquistador incorporó el privilegio imperial a su mayorazgo. Dando por supuesto que América era una extensión de Asia, buscó también el e s t r e c h o d e A n i á n , que haría "la navegación de la Especiería . . . muy buena y breve". También lo buscaría Cabrillo en 1542-43. Más al norte, tratarán también de hallar ese estrecho Cartier y Champlain a fin de alcanzar las aguas de China; y a principios del siglo XVII, fray Antonio de la Ascensión, escribiendo sobre los viajes de Vizcaíno, diría que el r e i n o d e A n i á n se encuentra entre el reino de Q u í v i r a y la (Alta) California, y que el estrecho junta el Mar Océano (*i.e.* el Pacífico) con el mediterráneo californiano.[16]

Morison, *Southern Voyages,* 545, 546 y 554; y Blanco Fombona, *El Conquistador,* 231.

[15] Giovanni BOTERO, 163. Pedro MÁRTIR (quien cita a Diego Ordaz), *Décadas,* I, 286 y V, 390. Sobre los árboles curativos, *cf.* E. de Gandía, 52-53.

[16] Las intenciones de Alvarado son mencionadas por Bolton, *Coronado,* 43. CORTÉS en la *Tercera Carta de Relación* de 1522 (ed. Espasa, II, 50; o ed. Nueva España, III, 388) habla de "muchos secretos y cosas admirables" (*cf.* Rubio Mañé, "Expedición de Legazpi". 577; y Villoro, *Indigenismo,* 16), expresión que repite GÓMARA, II, clxviii y cl. Las instrucciones de Carlos V han sido publicadas por Arteaga Garza y Pérez San Vicente, 63 (Núms. 7 y 17). BERNAL DÍAZ alude a esas instrucciones, c. CLXV; II, 383. Ver también Lucas Alamán, I, 139. En relación a la búsqueda del estrecho de Anián por parte de CORTÉS, *cf.* sus *Cuarta* (II, 116 y 117) y *Quinta* (II, 244) *Cartas de Relación.*

El último espejismo que atrajo la atención de los navegantes del Pacífico fue el de las Islas Rica de Oro y Rica de Plata. Quizá el propio Carlos V dio origen a la leyenda al instruir a Cortés en 1526 para que los hombres que enviaba a la mar del Sur "lleven algunas cosas de rescate . . . por si toparen alguna isla o tierra rica". Como quiera que sea, el padre Andrés de Aguirre, compañero de Urdaneta, puso de moda unas islas 'Ricas de Oro' y 'Ricas de Plata', y poco después, en 1587-88, partiendo de las Babuyanes (Filipinas), las buscó con tesón el capitán Pedro de Unamuno, quien regresó a Acapulco desalentado y con las manos vacías. Sólo había encontrado dos pequeñas islas a 450 leguas de distancia de las Filipinas, pero eran tan poco atractivas que las bautizó como *Las sin provecho*. El virrey conde de Monterrey despachó en 1611 con el mismo objeto a Vizcaíno —quien llegó hasta el Japón— mas el resultado fue igualmente desafortunado. Se reinició en la Nueva España la búsqueda de las Islas Ricas en 1734 para suspenderse siete años después, aunque algunos navegantes españoles, portugueses y holandeses siguieron buscándolas durante muchos años. Éstos las llamaron *Goudt Eiland* y *Silver Eiland;* y para los segundos eran las islas *Lequeos*. En nuestro tiempo, Chassigneux ha concluido que las elusivas islas no eran otras que Okinawa-sima en el archipiélago de las Ryu-Kyu.[17]

Cabrillo es mencionado por Chapman, *Hispanic America,* 43 indicando que en esa búsqueda llegó hasta el paralelo 42° 30'; y Cartier y Champlain lo son por Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique,* 96. Fray Antonio de la Ascensión es citado por Álvaro del Portillo, *Descubrimientos y exploraciones en las costas de California* (Madrid, Blass, 1947, p. 421).

[17] La carta de Carlos V a Cortés es transcrita por Cuevas, *Urdaneta,* 98. La búsqueda de las "Islas Ricas de Oro y Plata" es narrada por Pérez Embid, 524; por Ma. del Carmen Velázquez, *Septentrión,* 47, n. 5 (Pedro de Unamuno); por M. G. Holmes, 198, 199, 202, 213-4, quien se basa en la narración del propio Unamuno, la cual aparece en Navarrete, *Viajes,* xviii, Doc. 41; por Bolton, *Spanish Borderlands,* 118 (Vizcaíno); por Riva Palacio, 550, quien sin embargo proporciona la fecha errónea de 1611 (Vizcaíno); por Mathes, 127-8 (Vizcaíno y expediciones posteriores); y por Chassigneux 73 (expediciones portuguesas y holandesas; y localiza como sigue dichas islas: "L'identification d'Okinawa-sima... apparait comme scientifiquement établie sur une base géographique"). No pueden dejar de mencionarse otros dos espejismos, aunque su marco geográfico fue más bien la América del Sur: *Eldorado* y la *Tierra de Canela.* Eldorado fue asociado brevemente sin embargo con Quívira a raíz de una conversación de Hernando de Alvarado (compañero de Coronado) con el indio que los españoles apodaron El Turco (Bolton, *Spanish Borderlands,* 95). Sobre Eldorado en general, *cf.* Oviedo, *Historia General y Moral,* v, 234-36, 239 y 244; Chapman, *Hispanic America,* 54;

y Fernández de Castillejo, quien lo localiza en la laguna colombiana de Guatavitá. Acerca de la Tierra de Canela, que parecía estar en las montañas al oriente de Quito, *cf.* fray Gaspar de CARVAJAL, Int. 9 y 22; OVIEDO, II, 315; y V, 204, 217, 234, 235, 240, 244, 373; GÓMARA, *Hist. Gral.*, c. CXLIII; II, 72-75; y Chapman, *op. cit.*, 58.

IV

LA GEOGRAFIA TERATOLOGICA I: AMAZONAS, GIGANTES Y PIGMEOS

Los MONSTRUOS y otras criaturas creadas por la imaginación que han quedado estilizados en piedra, como las gárgolas de las iglesias góticas y los que pueblan los capiteles románicos, serían buscados por los exploradores ibéricos del siglo XVI en muchos rincones de América y, entre ellos, en no pocos de la Nueva España. La historia de la conquista de América —dice Enrique de Gandía— es la historia de sus mitos. Aunque el arte indígena creó monstruos mediante formas visuales y la estatuaria dio apariencia monstruosa a muchos dioses, los que aquí trataremos son de origen clásico y medieval, y han existido en la imaginación sin grandes modificaciones a través de varios milenios. Encarnaron temores primigenios y el hombre, al darles forma con su fantasía, los sustrajo a la hostil realidad cósmica para colocarlos a su propio nivel, lo que equivale a decir que los hizo mortales. Llegaron del Oriente, a través del mundo greco-romano o de pueblos que habían sido nómadas como los celtas; luego el Cristianismo medieval, convirtiéndolos a veces en demonios, los conservó para la época moderna.[1]

Al derrumbarse el mundo clásico, un enjambre de seres imaginarios hallaron refugio en las páginas de la enciclopedia de San Isidoro de Sevilla, entre ellos gigantes, cinocéfalos, escíopodes y sirenas. Las principales contribuciones al Libro de las Etimologías fueron la de Solino (siglo III) y la del *Physiologus,* bestiario moralizante del siglo IV. El obispo Adán de Bremen, célebre cronista de la Europa nórdica, añadió las amazonas, los imántopodos (criaturas que tenían un solo pie) y los *scritefingi* (abominables hombres de las nieves, de que también habla Rogerio Bacon), a los cuales la tradición celta agregó dragones, enanos y ogros. Marco Polo, por su parte, contribuyó con

[1] Gandía, 104. Mode, 12, 13, 16, 232. *Cf.* Baltrusaitis, 169.

hombres caudatos, unicornios y otros. Ya en los albores de la época moderna, Pedro de Ailly en su *Imago Mundi* y en grado menor Johannes Boemus hicieron un balance de todas esas criaturas, añadiendo en sus complicaciones a los corismapos (que vivían sólo del olor de flores y de frutos por carecer de ano) y a los macrobios, seres de doce codos de estatura.[2]

Después del Descubrimiento, Fernández de Oviedo, cronista mayor de Indias, estimó indispensable dedicar todo un capítulo de su historia, el "libro depositario", a numerosas noticias sobre monstruos, aves raras, fuentes extrañas, amazonas, y nereidas existentes en América. Estas leyendas para entonces ya habían echado raíces tan firmes en la Nueva España que incluso un cronista indio —europeizante, es cierto—, Alvarado Tezozómoc, habla seriamente de escíopodes "que tienen un pie sólo, de una pata muy grande con que se hacen sombra y las orejas les sirven de frezadas", y de estetocéfalos "que tienen la cabeza en el pecho". Si un escritor indígena da crédito a tales cuentos, no es de extrañar que un fraile español los acepte a pie juntillas. Así, encontramos en un relato de fray Francisco de Escobar, superior de los franciscanos que desde 1604 acompañaban a Juan de Oñate, la creencia de que entre los indios de Arizona y California existían tribus enteras cuyos rasgos característicos el crédulo fraile había seguramente tomado de la literatura medieval. En efecto, nos habla de gente con orejas tan grandes que las arrastran por el suelo (los "Esmalca Tatanacha"); y de hombres cuyos miembros viriles eran tan largos que les daban cuatro vueltas a la cintura y quienes, literalmente, debían tener contacto sexual con sus mujeres de lejos (los "medará Quachoquata"). De esto, una escultura maya de A Cumpich proporciona una contrapartida indígena. Para fray Francisco también había tribus de unípedos

[2] San Isidoro habla también de faunos, de centauros, etc. y además de haber transcrito la información que sobre seres fabulosos contienen Plinio el Viejo y Solino, así como Homero, Aristóteles, Ovidio y Lucano, utilizó en forma secundaria los Comentarios de Servio sobre Virgilio: *cf.* Klingender, 164. Solino menciona muchos monstruos, algunos de los cuales, hasta donde sabemos, no aparecen en América, entre ellos asqueos, agriófagos y pánfagos (que se distinguían entre ellos por su dieta), sambros (gobernados por un perro-rey), artabitas (que caminaban en cuatro patas), cefos, atlantes, trogloditas y otros: ver Ispizúa, I, 198-203, 211. Sobre el *Fisiólogo, cf.* Mode, 206; y acerca de los seres imaginarios en Adán de Bremen, ver Marvin L. Colker, "America rediscovered in the Thirteenth Century?", en *Speculum,* LIV: 4 (octubre de 1979) 715. Sobre Rogerio Bacon y el abominable "hombre de las nieves", *cf.* Bernheiner, 93. Las tradiciones celtas son examinadas por Prestage, 91; Marco Polo, por Gerbi, *Indias Nuevas,* 126; y Pedro de Ailly y Joannes Boemus (o Juan de Bohemia), por Chinard, *Exotisme américain,* 25, n. 1.

o imantopodos (los "Níequetata"), otra cuyos miembros subsistían *oliendo* los alimentos (los "Xamoco Huicha"), e incluso en una isla habitaba una gigantesca amazona llamada Cañaca Cohotá, al parecer la última de su género pues vivía sin otra compañía que la de una hermana. El Padre Escobar termina su relato alabando la omnipotencia divina que ha podido crear las maravillas de que da noticia, mismas que, según León Pinelo, el erudito jesuita del siglo XVII padre Juan Eusebio Nieremberg "tiene por . . . berdaderas". Aquellos relatos del padre Escobar fueron repetidos fielmente en la *Crónica de San Francisco* de fray Antonio Daca.[3]

La variedad de monstruos y otros seres de fábula con que tropieza quien lea cuidadosamente la historia de la exploración y conquista de México es tan grande, que sería útil intentar clasificarlos en plausibles (amazonas, gigantes y pigmeos, entre ellos), y francamente míticos, como sirenas, cinocéfalos, animales existentes sólo en la heráldica y otros. Empecemos por los seres más terribles y al mismo tiempo más elusivos, es decir las amazonas.

El mito de las A m a z o n a s se remonta a la Antigüedad cuando los pueblos helénicos estaban convencidos de su existencia en el Asia Menor. Marco Polo, "Juan de Mandevila" y Pedro Tafur les asignan por morada la periferia del mundo conocido, a veces una isla llamada C a l i f o r n i a . "Juan de Mandevila" fue traducido al castellano en 1521, pero la literatura castellana medieval ya las conocía antes de ese año pues las a m a z o n a s son mencionadas por Isidoro de Sevilla, Alfonso el Sabio y Jorge Manrique en "El Cantar de la muerte", además de en varios romances; y el enviado de Enrique III ante Tamerlán, Ruy González de Clavijo, dice que en su tiempo habitaban "a once jornadas . . . de Samarcanda". En capitulaciones firmadas con conquistadores, a menudo se dan instrucciones a éstos de que las busquen. Cortés y sir Walter Raleigh creyeron igualmente en su existencia, así como también Ludovico Ariosto; y los

[3] OVIEDO, L. VI (Primera Parte); véase el comentario de la sinópsis editada por O'Gorman, XXXIII. Chávez Orozco, "El Romance en México", 256, cita a Alvarado Tezozómoc. El relato del Padre Escobar aparece en muchos sitios, *e.g.*: Hammond y Rey, *Oñate,* Int., 31, y 1025-6 (*in extenso*); Bolton, *Coronado,* 411, y *Spanish Borderlands,* 175-6; y Bannon, 40. LEÓN PINELO (quien también lo menciona en su *Paraíso,* II, 7-9) cita la *Historia naturae maxime peregrinae* de Nieremberg (L. VII, c. i.), y añade que en la descripción de la Nueva España "que hizo Juanote Durán, que tengo manuscripta y es de más de cien años" se habla de una nación que hubo por Chalchohatenango (distrito de México) "que nacía con dos caras" (II, 9). Ver asimismo Blanco Fombona, *Conquistadores,* 231-2.

cronistas del siglo XVI alaban sus virtudes guerreras, entre otros Pedro Mártir de Angleria, Pigafetta, Oviedo, Herrera y fray Gaspar de Carvajal, quien aseguró que Orellana por fin las encontró en las márgenes del río más caudaloso de América, cuyo nombre perpetúa el recuerdo de aquellas mujeres fabulosas.[4] El mito tiene también raíces caribes y nahuas: según Jiménez Moreno, la palabra *cihuatlampa* ("hacia el lugar de las mujeres") servía a los indígenas del Altiplano para designar el occidente; y en Colima, Jalisco y Guerrero existen por ello lugares denominados Ciguatán o Ciguatlán (Cihuatlán) o *Cihuatanejo* (Zihuatanejo), que los soldados de Cortés y de Nuño de Guzmán habrían de confundir —sobre todo los del primero— con el Reino de las Amazonas. Muñoz Camargo relata que toda una corporación de brujas, que al mismo tiempo eran amazonas, invadió desde la Huasteca el valle de Anáhuac, y avasalló temporalmente a Tula, encabezándola Tlazoltéotl, la Venus de los antiguos mexicanos.[5]

Siguiendo relatos caribes y sus lecturas de Marco Polo, Colón creyó encontrar a las A m a z o n a s durante su primera navegación en la isla de Madanina o Matinino (identificada por Morison con la de Guadalupe), e incluso dice haber visto a diez de ellas, "de singular denuedo y robustez; gruesas por extremo y sin embargo agilísimas".[6] También en el Caribe, pero ya en costas mexicanas, Juan de Grijalva —según el *Itinerario* y otras magras fuentes— fue el primero

[4] Frye, 54. Leonard, "Conquerors and Amazons in Mexico", 562, quien cita a Celeste T. Wright, "The Amazons in Elizabethan Literature", en *Studies in Philology*, XXVII (1948), 433-56. Hennessy, 33. La información sobre Clavijero ha sido tomada de Del Real, 12-13. Estrabón creía que las amazonas vivían en Galicia de España. Entre los autores medievales, también son mencionadas por Paulo Diácono, Orosio y Procopio; y entre los antiguos (además de los ya citados en notas anteriores) por Herodoto, Diódoro de Sicilia y otros muchos escritores griegos. Ariosto, en el *Orlando furioso* (Cantos XIX y XX), impreso en 1516, describe una batalla con amazonas: *cf.* Leonard, *op. cit.*, 561-3.

[5] Acerca del mito indígena relativo a "amazonas", ver Jiménez Moreno, *Estudios*, 69-70. Del Real dice que Ciguatlán (o Cihuatlán) tiene un sabor utoazteca, 239 Sobre las brujas de la Huasteca, *cf.* Spence, 134, y Harold T. Wilkins, *Secret Cities of Old South America*, Londres, Rider and Co., 1950, 147. Fray Vicente PALATINO DE CURZOLA (*ap.* Hanke, *Cpo. Docs. s.* XVI, 29-30) dice que Montejo el Mozo vio en los frescos mayas del sitio en donde se fundó Mérida "soldados barbados que tienen... hachas como Amazonas".

[6] Hernando COLÓN, 118-119; Richard EDEN, 30; y Juan Bautista MUÑOZ, 235. Ver también Morison, *Admiral*, 400, y *Southern Voyages*, 137; Quinn, 637; Leonard, *Books of the Brave*, 37, y "Conquerors and Amazons", 562; y Gerbi, *Indias Nuevas*, 35, en donde cita la *Carta de la Cuarta Navegación* del Almirante (del 7 de julio de 1503).

que en 1518 pensó estar muy cerca de las temibles y ricas guerreras durante su exploración de la costa de la "isla" de Yucatán, al llegar a la Isla de Mujeres o a algún islote vecino, que en el *Yslario* de García Céspedes figura como *Isla de Amazonas*. Melchorejo y Julianillo, los indios mayas quienes acompañaron en ese viaje a Grijalva habían sido hechos prisioneros el año anterior por Hernández de Córdoba, le manifestaron que en aquella isla había amazonas de fecunda tradición guerrera y célebres por su destreza en la lucha, pero que se habían ocultado en el interior al saber que los españoles se aproximaban. Tiempo después, García Céspedes precisó que esas a m a z o n a s de los mares yucatecos "se cortan las tetas izquierdas para poder mejor usar de los Arcos".[7]

Diego de Velázquez, en sus Instrucciones a Cortés del 23 de octubre de 1518 con las cuales lo envía a seguir las huellas de Grijalva, le ordenó buscar varios seres míticos, entre los que figuran prominentemente las a m a z o n a s "que dicen estos indios que con vos lleváis que están cerca de (Cozumel)". El Conquistador cumplió con el encargo —por su cuenta naturalmente— y en 1524 y más tarde, en 1527 escribió sendas cartas a Carlos V informándole haber descubierto posiblemente una isla de a m a z o n a s "muy rica en oro y en perlas". La segunda de estas cartas quizá contiene una referencia prematura a California.[8] Aquel optimista informe se basaba

[7] La historia de Melchorejo y Juanillo es narrada por Bozal, 106, pero parece más bien que Grijalva, conocedor de las leyendas de las amazonas, fue quien puso esas palabras en boca de los dos indios. En relación a las fuentes, ver ITINERARIO, 72; la ed. de GRIJALVA de Agustín Yáñez, 24; y PROVINCIAE 60, así como entre los autores del siglo XVI a OVIEDO, XXI, viii; II, 330 ("...la punta que llaman de las Mujeres; y más adelante otra isla que llaman de las Amazonas; y después la punta de... Catoche"), a CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica,* 80 (trad. al inglés de H. R. Wagner, 163), y a GARCÍA CÉSPEDES, F. 336 ("y más al septentrion [de la isla de Mujeres] por dos leguas están otras dos [islas] muy más pequeñas dichas Amazonas en todas las cuales se dize habitar solas mujeres... q. desde niñas se cortan las tetas izquierdas..."). Las islas de Amazonas aparecen en el mapa correspondiente a Yucatán que figura al fin del capítulo, al norte de la isla de Mujeres. *Cf.* también LEÓN PINELO, *Paraíso,* II, 35-36, quien cita a Pedro MÁRTIR, *Décadas,* 4ª déc., c. 4; Molinari, 87; Wagner, *Grijalva,* 27, 31 y 207; y Leonard, "Conquerors and Amazons", 572.

[8] Las instrucciones de Velázquez a Cortés están publicadas en la *Col. de docs. inéd. para la hist. de España,* I (1842), 403 y las mencionan Leonard, *Books of the Brave,* 46 y *Conquerors and Amazons,* 573; C. Pereyra, *Cortés,* 34; Zavala, *Intereses particulares,* 32; Frankl, 19; y W. W. Johnson, 22. De las cartas que se citan de CORTÉS, la primera es la *Cuarta Carta de Relación* (II, 84-85); y la segunda, más breve está reproducida en la *Noticia de la California*

únicamente en noticias recibidas por Gonzalo de Sandoval de los tarascos, según los cuales —dice fray Pablo Beaumont— "había a diez soles . . . de Colima, una isla rica poblada de mujeres, que después se llamó de las Amazonas (que creyeron había)". Cortés ordenó prontamente a Francisco Cortés de Buenaventura, su primo y lugarteniente en Colima, seguir "el camino de la costa abaxo para saber (aquel) secreto". Jerónimo López —ancestro de la mitad de la nobleza colonial— acompañó en su pesquisa a Francisco Cortés; y por su lado, Cristóbal de Olid exploró la región de Zacatula también en búsqueda de Cihuatlán o tierra de mujeres, pero la leyenda indígena relativa no hablaba de amazonas sino tal vez sólo era reflejo de alguna forma de sociedad matriarcal. No obstante, los españoles creían en la realidad y riqueza de las a m a z o n a s ; y también que la isla habitada por esas míticas mujeres daría la clave del camino hacia Cathay y las Especierías. En 1530, algunos de los encomenderos que Francisco Cortés dejó establecidos en Colima —Alfonso López, Francisco Flores, Bartolomé Chavarín— espolearían con esas leyendas la ambición de Nuño de Guzmán.[9]

Con su aplomo y arrogancia características, Nuño escribió al rey desde Omitlán (provincia de Michoacán) el 8 de agosto de 1530, enterándolo de que va a partir rumbo a la provincia de Astatlán "en busca de amazonas . . . (que) son ricas y temidas . . . comunicanse cierto tiempo del año con los vecinos y . . . (si) lo que nace es baron, dicen que lo matan y guardan las mujeres". Son más blancas —añade— que otras mujeres. Siete meses después, la segunda Audiencia Gobernadora confirma a la emperatriz Isabel que el propósito principal de Nuño es ir "en demanda de las Amazonas, y que estaba a tres jornadas de

---

del padre VENEGAS, I, 119. (Como no he encontrado el texto de la segunda misiva en ninguna otra parte, no es de excluirse que sea la misma que la primera, y que Venegas se haya simplemente equivocado de fecha).

[9] Sauer, 3, y CERVANTES DE SALAZAR (ed. *Hisp. Soc. of America,* 765) señalan a los tarascos como fuente de información. Fray Pablo de la Purísima Concepción BEAUMONT, II, 82. También HERRERA menciona a Gonzalo de Sandoval: Déc. III, lib. III, c. i.; *cf.* E. de Gandía 75, n. 6., al igual que LEÓN PINELO, *Paraíso,* II, 36. Las instrucciones del Conquistador a Francisco Cortés están publicadas en C.D.I.A.O., XXVI: 153; en INSTRUCCIONES A FRANCISCO CORTÉS... PARA COLIMA (ver espec. la p. 466); y en POLAVIEJA, *Copias de Documentos...* 327-8; *cf.* Leonard, *Books of the Brave,* 49; Sauer, 1; y Anaya Topete, 7. Acerca de Jerónimo López y las amazonas, *cf.* DORANTES DE CARRANZA, y F. Fernández del Castillo, *Tres Conquistadores y Pobladores,* 318; y sobre Olid, Leonard, "Conquerors and Amazons", 574-5. El Padre TELLO, 134, menciona a los tres encomenderos de la región de Colima.

ellas". La leyenda de las riquezas de las amazonas (cuyas lágrimas incluso eran de plata) había atraído muchos voluntarios a las filas de la expedición. El conquistador de la Nueva Galicia había tenido por primera vez noticia de esas mujeres siendo gobernador de Pánuco; según sus informantes indios, habitaban en provincias que "confinaban con Tampico". A su paso por Michoacán le dijeron sin embargo que vivían a lo largo de un río, aunque los cortesanos del último rey tarasco —al que mató bárbaramente— juraron no saber nada de Cihuatlán.

Nuño de Guzmán envió adelante, en búsqueda del reino amazónico, a su mariscal de campo Gonzalo López, e incluso hizo una pausa para el esperado combate, pero su avanzada destruyó la pueril leyenda: en Cihuatlán, López encontró sólo tres gandules y más de mil mujeres, no hostiles sino únicamente perplejas, con las que no pudo entenderse por el idioma. La causa de la ausencia de varones en el pueblo era sencilla, y coinciden en señalarla Juan de Sámano y los cuatro autores de los Relatos de la expedición: "se andaban acabdillando... para nos dar guerra en cierto cabo". Cuando las tropas de Nuño, de regreso del norte, volvieron a pasar por allí, los encontraron "con sus mugeres e hijos, sin hacer diferencia con otros pueblos".[10]

[10] La carta de Nuño mencionada al principio del párrafo anterior del texto estaba fechada el 8 de agosto de 1530: NUÑO DE GUZMÁN, "CARTA", 58. También la citan H. T. Wilkins, *Atlantis Unveiled, Londres,* Rider and Co., 1950, 156; y Leonard, "Conquerors and Amazons", 578. Su texto también aparece en la C.D.I.A.O., XIII: 392 y en Samuel Purchas, *Hakluyt Posthumus* o *Purchas His Pilgrimes,* Glasgow 1906, XVIII, 59-60. Al año siguiente o sea en 1531, Nuño aseguraba desde Chiametla al emperador que la tierra de las amazonas "no está muy lejos de donde agora me hallo": C.D.I.A.O., XIII: 408-9. López Portillo y Wéber, *Conquista,* 249-250, identifica Omitlán o Teimpac con Centicpac. Sobre los voluntarios de Nuño, *cf.* Patricia de Fuentes, 245, n. 23. Paso y Troncoso, EPISTOLARIO, II, 48, publica una carta del 30 de marzo de 1531 en que la Audiencia de México informó a la emperatriz Isabel que Nuño pretende estar "a tres jornadas" de las amazonas. El Padre TELLO, 87, menciona a los indios de Pánuco en relación con ellas. "No lo habemos oido (nuestros antepasados) no nos dijeron nada", fue la respuesta de los cortesanos del rey purépecha a las preguntas de Nuño sobre dónde estaba Cihuatlán: fray Jerónimo de ALCALÁ, *Relación de las ceremonias...*, 268. Acerca de la avanzada de Gonzalo López y de la pausa que se impuso el conquistador de la Nueva Galicia ver, respectivamente, la PRIMERA RELACIÓN ANÓNIMA, 291, y López Portillo y Wéber, *op. cit.,* 308. Sobre la llegada a Cihuatlán, según los cuatro relatos testimoniales y el de SÁMANO, *cf.* García del PILAR, 259; Juan de SÁMANO, 282-3; Pedro de Carranza, en C.D.I.A.O., XIV: 366; la Cuarta RELACIÓN ANÓNIMA, 475-6 y C.D.I.A.O., XIV: 443, así como, en general, López Portillo y Wéber, *op. cit.,* 309-11. Bancroft, *North Mexican States,* 34-35, dice

El conquistador de la Nueva Galicia no se desalentó (había tropezado con cacicas en Tonalá y en Tolilitla, y con un río denominado "de las mujeres", al que Cristóbal de Oñate dio vuelta en círculos) y envió a sus lugartenientes en direcciones diversas a buscar a las amazonas: Oñate a Juchipila y Chirinos a Zacatecas. Pero a partir de entonces su atención se concentró más bien en la búsqueda de las Siete Ciudades. Las narraciones maravillosas sobre el reino de las amazonas habrían de continuar, mas para Nuño el sueño había terminado. Oviedo, quien habló con él en España más tarde —después de 1535—, dice que Nuño, refiriéndose a Cihuatlán, "me dixo que era muy gran mentira (es) decir que son amaçonas..." y "que á la vuelta las halló con sus maridos".[11]

El que vivan amazonas en América es algo que los cronistas e historiadores de la época aceptan con mayor o menor escepticismo o credulidad, pero sin rechazar nunca de plano su existencia. Pedro Mártir no es ni creyente ni divulgador de la especie: "así me lo cuentan, así te lo digo" y "yo doy lo que me dan", aunque en relación con la isla de Madanina dice que "cuentan que estas mujeres tienen grandes minas debajo de la tierra, a las que huyen si uno se acerca fuera del tiempo convenido", Gómara se limita a informar que de las islas Lucayas "manó el decir como por aquella parte había amazonas" y al narrar la búsqueda de Nuño de Guzmán añade que "nunca se han hallado tales mujeres: creo que nació aquel error del nombre Ciuatlan que quiere decir tierra ó lugar de mujeres"; también califica de "hablillas" la pretensión de Orellana de haberlas visto en el río Amazonas. Oviedo, por su lado, vacila: narra con detalle el episodio de Cihuatlán y de las mujeres de esa ciudad que vivían *como* amazonas, reproduciendo el relato de Francisco de Arceo, tes-

---

que Cihuatlán estaba en las márgenes del actual río de San Lorenzo, en lo que coincide Carl Sauer. Pérez Verdía, 102, dice que el sitio de la antigua Cihuatlán corresponde al moderno San Miguel de Navito. Pero todavía se llama Cihuatlán un pueblo sobre la costa del Pacífico al norte de Manzanillo, y el río Cihuatán o Cihuatlán divide los estados de Colima y Jalisco.

[11] La cacicas son mencionadas por ARCEO, 240, y aparecen en la CARTA del propio Nuño, pp. 38 y 42. El río de las Mujeres (Ahuacatlán o Aguatán) es citado por Pedro de CARRANZA, 175, y por Gonzalo LÓPEZ, 104. El viaje de Cristóbal de Oñate a Juchipila es señalado por Amador, I, 75; y el de Chirinos por TELLO, 147 y por el propio Amador, I, 59-60. *Cf.* MORA Y PADILLA, 40; y Bannon, 12. Cihuatlán resultó ser "un pueblo como los otros" (Pedro de CARRANZA, en C.D.I.A.O., XIV: 369-70); y Nuño llamó "embustero" a su guía indio (López Portillo y Wéber, *op. cit.*, 170). OVIEDO, *Historia General y Moral*, L. XXXIV, *viii;* p. 284, y Francisco de ARCEO, 267.

tigo ocular de esa entrada; afirma que si le han dicho la verdad sobre la presencia en las Indias de ciertas mujeres guerreras por sus características se las puede llamar a m a z o n a s aunque no se cercenen el seno derecho; pero concluye que "destas mugeres no dan fee algun christiano". Herrera se muestra igualmente escéptico sobre Cihuatlán. En la Nueva España, Dorantes de Carranza dice sobriamente que Jerónimo López "se halló en la entrada que se hizo por la costa del mar del Sur en demanda de las Amazonas"; en premio a ésa y otras proezas, el famoso soldado recibió en 1530 su escudo de armas. Cien años después, León Pinelo tituló el capítulo IV del libro 4 de su *Paraíso en el Nuevo Mundo:* "Amazonas y sus noticias antiguas y modernas de las Indias". Por último, las amazonas figuran por lo menos en dos novelas de caballería: *Las Sergas de Esplandián* y el *Lisuarte de Grecia y Perión de Gaula,* ambas muy de moda entre los exploradores y entre los conquistadores que sabían leer.[12]

El mito de las a m a z o n a s reverdeció cuando Diego de Becerra y Jiménez Fortún en nombre de Cortés (en 1533) y el Conquistador mismo (en 1535) pusieron pie en la península de la Baja California, tomándola por isla y llamándola C a l i f o r n i a , nombre que en la fantasía caballeresca del gótico florido designaba precisamente a un reino insular amazónico. Este nombre, desde luego, no es indígena; California es "el último mito medieval" dice López Sarrelangue y el uso de su nombre ilustra más bien la firme creencia de los primeros conquistadores en la realidad y proximidad de las a m a z o n a s . La leyenda había sido robustecida por la reciente aparición de *Las Sergas de Esplandián* (echada al fuego por el barbero de don Quijote un siglo después), novela de caballería publicada

[12] Pedro MÁRTIR, *Décadas,* 1ª déc., II, iii; p. 17 y 7ª déc. VIII, i; p. 543 (ver también la ed. de Madrid, de 1952, I, 134, 138, 155). Comenta Gerbi, *Indias Nuevas,* 79, n. 49: "De ninguna manera pondría yo a Pedro Mártir, como la hace (Irving A.) Leonard, entre los creyentes y divulgadores de la creencia de las amazonas". GÓMARA, XLI; I, 87, y pp. 178 y 395-6 de *Hispania Victrix* (ed. de E. de Vedia); *cf.* Iglesia, *Cronistas e historiadores,* 178. OVIEDO, *Historia General y Moral,* L. XXXIII, c. XXXVI; IV, 172-3 ("destas mugeres no dan fee algun christiano"); y L. XXXIV, c. viii; IV, 283. *Cf.* también I, 192, 193 ("Ciguatán"); y V, 241. HERRERA, Déc. 3, lib. 3, c. i. y Déc. 4, lib. 9, c. ix. José Toribio Medina, en su edición de fray Gaspar de CARVAJAL señala en las pp. 388-90, 562-3 y 565, todas las referencias de OVIEDO a las amazonas. ARCEO, Int. (de J. L. Razo Zaragoza), 240 y 264-7. DORANTES DE CARRANZA, 194. LEÓN PINELO, *Paraíso,* L. IV, c. iv, y espec. II, 35-36 en relación a la Nueva España. Sobre Lisuarte de Grecia, ver Cutter, 253; y respecto al escudo de armas de Jerónimo López *cf.* PASO Y TRONCOSO, *Epistolario,* II, 3-4, y F. Fernández del Castillo, *Tres Conquistadores,* 252.

en 1510 para su distribución en América por Jacobo Cromberger, de Sevilla; en ella se narran las aventuras del hijo de Amadís de Gaula y sus encuentros con la reina C a l a f í a (quien lo cortejó sin éxito), sus a m a z o n a s y sus g r i f o n e s . El cronista Herrera afirma que el nombre de C a l i f o r n i a fue impuesto en 1535 por Cortés mismo a la que creyó isla, y no hay razón para dudar de ello, ya que el Conquistador no sólo recitaba de memoria versos de romances caballerescos sino que efectivamente buscaba a las a m a z o n a s . Además el nombre de C a l i f o r n i a se empezó a difundir escasos cuatro años después de la expedición cortesiana al Golfo Bermejo. En efecto, Antonio de Ulloa, Francisco de Bolaños y Cabrillo lo utilizaron para describir las costas que exploraron en 1539-40, 1541 y 1542, respectivamente; y Bernal Díaz, también contemporáneo, informa que Cortés y sus hombres "toparon con la California". Con todo, el nombre es anterior a la aparición de *Las Sergas,* pues en la *Canción de Rolando,* anónimo del siglo XI, se aplica a un cierto país, e incluso en la forma *Kar i farn* aparece en una leyenda persa sobre g r i f o n e s gigantes y a m a z o n a s que defendían la montaña sagrada de la Fortuna.[13]

[13] Del Real, 11. Dunne, *Black Robes,* 1. VENEGAS, I, 24, excluye un origen indio de la voz "California". López Sarrelangue, "Misiones", 149 n. 1, 150 n. 2, 151 n. 6 y 166. Leonard, "Conquerors and Amazons", 562-6 y 579. Acerca de California y *Las Sergas de Esplandián* ver Martínez Ruiz, 107; H. Thomas, *Las novelas de caballería españolas y portuguesas.* Madrid 1952, 63-64; Bolton, *Coronado,* 7, y Mathes, 13-14 así como R. Putnam y H. I. Priestley, *California: The Name.* Berkeley 1917, 349; Donald C. Cutter, "Sources of the name 'California' ", 233-44 y los trabajos que ahí se citan. La afirmación de HERRERA de que Cortés bautizó a California es dada por buena tanto por Bolton, *Spanish Borderlands,* 107 como por Morison, *Southern Boyages,* 625-8. Este último menciona a Bolaños en esas mismas páginas. Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, cap. cc., y VENEGAS, I, 123. *Cf.* Mathes, 13-14, sobre Becerra; y Chapman, *California,* 65, sobre Ulloa. Bancroft dice que California fue el nombre que dieron irónicamente los españoles a la península al abandonarla decepcionados en 1536: *Arizona and New Mexico,* 9. Después de un acucioso estudio, Chapman, *California,* 66, concluye que el nombre fue dado por Jiménez Fortún al descubrirla en nombre de Cortés en 1533-34. Jiménez Moreno llama a la reina Calafía "la Reina California": "La Conquista", 2; y Balckmar utiliza el nombre Califia. *Cf.* Rosenblat, *Los conquistadores y su lengua,* 151. Sobre la leyenda persa de California, ver Déprez, 578. El Padre CLAVIJERO, *Baja California,* 10, en cuyo tiempo ya estaba casi perdido el recuerdo de las amazonas, hace derivar el nombre de California de *Callida fornax,* "a causa del mucho calor que allí (Cortés) sintió". Huelga decir que esta hipótesis no parece tener fundamento alguno. Calafía aparece de nuevo en las páginas de *Lisuarte de Gracia,* secuela del *Esplandián,* y publicado también por Jacobo Cromberger, de Sevilla, en 1525 (Leonard, "Conquerors and Amazons", 567-8).

El mismo año en que Cortés desembarcó en las cercanías de La Paz, Orellana encontró a las amazonas en las selvas del Brasil, según asegura fray Gaspar de Carvajal;[14] y también Valdivia y otros conquistadores oyeron hablar de ellas en Chile. En una carta dirigida a un sobrino en 1539, Zumárraga le informa a título de curiosidad que en las márgenes del Colorado, Hernando de Alarcón había oído de labios de un jefe quícama la historia de una vieja reina que habitaba cerca de la "isla" de California, misma que Cortés había tratado de colonizar. Más tarde, siguiendo el ejemplo de Francisco de Escobar, otro franciscano, fray Jerónimo de Zárate, se refirió hacia 1604 a la cacica Cañaca Cohotá que reinaba en la "isla de Ziñogava" (California) y que, como su hermana que la acompañaba, "no se mezclaba con varón alguno". En el siglo XVII, también en relación con California, el padre Bayle nos habla de "una reina 'agigantada' " que en su isla "se servía con platos y vajilla de plata". A fines de la misma centuria, circulaban en los Apalaches muchas fábulas sobre amazonas. Todavía en 1782, el mapa de Janvier muestra islas habitadas por esas aguerridas mujeres; y aun más tarde, en 1818, Drouin de Bercy, en su obra *L'Europe et l'Amérique comparées* hace una apología de las amazonas.[15] Por una de las frecuentes ironías de la historia, sin embargo, los españoles bus-

Cutter, 240-1, señala que en las Siete Partidas (Tercera Partida, Tít. VI, Ley III) figura una abogada de nombre Calfurnia que los jueces no podían tolerar por sus desplantes. Se trata, a mi parecer, de una coincidencia o aproximación de nombres, aunque el autor de *Las Sergas de Esplandián* haya sido, como señala el propio Cutter, entendiendo del mundo de los jueces por ocupar el cargo de regidor. Winsor, II, 64; y J. R. Benítez, *Historia Gráfica,* 24, dicen que el nombre California fue dado por Cortés a la península descubierta por su gente.

[14] Acerca de Orellana, ver fray Gaspar de CARVAJAL, 53, 95-107; y la edición de José Toribio Medina, 25-27, 35, 102, 160, 177, 205 y 221, así como Del Real, 157; Leonard, *Books of the Brave,* 58; y Harriet de Onís, *The Golden Land,* ed. 1948, 13. El episodio de Valdivia y las amazonas es mencionado por GÓMARA, *Historia General,* CXLII; II, 70 y por Leonard *op. cit.,* 62-3, quien habla de Zárate. Aquellas elusivas mujeres también fueron buscadas en Colombia (en 1536-9) y en La Plata (Ribera, en 1543). E. de Gandía, 88, dice que las amazonas sudamericanas eran el reflejo de las Vírgenes del Sol, del Perú.

[15] La carta de Zumárraga es citada por Bolton, *Coronado,* 49, 162. Fray Jerónimo de ZÁRATE, 21, 24. Constantino Bayle, S. J., *Hist. de los descubrimientos y coloniz. de los padres de la Comp. de Jesús en la Baja California,* Madrid 1933, *ap.* Pérez Embid. 521. Sobre los Apalaches, *cf.* Brebner, 275. Chapman, *California,* 74, cita el mapa de Janvier. Drouin de Bercy *ap.* Gerbi, *Disputa,* II, 154.

caban a las a m a z o n a s por todos los rumbos sin darse cuenta de que las traían en sus propias filas. En efecto, nueve valientes mujeres formaron parte del ejército de Cortés, batiéndose con espada y adarga y en ocasiones cubriéndose con la armadura del marido. Fue inútil que el Conquistador tratara de dejarlas a salvo en Tlaxcala, cuando emprendió el camino hacia Tenochtitlán. Algunas recibieron recompensas, entre ellas María de Estrada, mujer de Pedro Sánchez Farfán, quien recibió la encomienda de Tetela.[16]

La literatura antigua y las fábulas medievales son ricas en mitos de g i g a n t e s y p i g m e o s . Por regla general, en los mapas del Medievo siempre aparece una isla habitada por hombres enormes —designada como isla Taprobane— y de esto no son excepción los dos primeros que fueron publicados después del Descubrimiento. En nuestro país, esas historias surgieron principalmente en sitios donde abundaban restos paleontológicos: de mastodontes, elefantes y aun del *equus primigenius*. Américo Vespucio pretendió haber visto g i g a n t e s cuando viajaba en compañía de Alonso de Ojeda, en una isla del Caribe, que Navarrete y otros especialistas han identificado como Curazao; y Pedro Mártir registró hechos sorprendentes que sobre la estatura de los indios le confiaron los conquistadores, incluso los de México. En el periplo de Magallanes, Pigafetta, con un poco de exageración y quizá víctima de una ilusión óptica, los admiró mientras bailaban y tan grandes eran —dice— que ocho hombres de tamaño normal apenas si hubieran podido dominar a uno de ellos.[17]

[16] Orozco y Berra, *Conquistadores*, 381 y 456-7, proporciona los nombres de las nueve (y añade el de la Malinche, que parece no tuvo ocasión para esgrimir las armas), a saber: Beatriz Hernández (*sic*, por Beatriz de Palacios), María de Vera, Elvira Hernández y su hija Beatriz Hernández, Isabel Rodrigo o Rodríguez, Catarina Márquez, Beatriz y Francisca Ordaz y María de Estrada. Según Eulalia Guzmán, esta última quizá aparece en el Lienzo de Tlaxcala, del Museo Etnográfico de Berlín. Prescott, 494, añade una cierta Juana Martín; y elogia, como Torquemada antes que él el valor de María de Estrada (381 y n. 11).

[17] Véase, en general, Hand, 52, y Fernández de Castillejo, 62, 70, el cual menciona los mapas de Cantino y de Juan de la Cosa. Américo VESPUCIO —a quien como es sabido no faltó imaginación— describe así su encuentro con los gigantes: "trovamo cinque donne... grande di corpo como fu Francesco degli Albizi... (e piu tarde) 36 huomini molto maggiore che le donne... ben facti... Chiamo questa isola, lisola dei giganti a causa de lor grandeza" (Carta a Pier Soderini, gonfalonero de Florencia, del 4 de septiembre de 1504;

En la Nueva España, Bernal Díaz acompañando a Cortés en Tlaxcala en 1519 examinó unos supuestos huesos de g i g a n t e s "y todos nos espantamos de ver aquellos zancarrones", que el Conquistador se apresuró a enviar a Carlos V junto con otros hallados después en Coyoacán y en Culhuacán, además de vajillas de oro y plata, dos tigres y una "esmeralda quadrada fina". En el curso de la expedición de Coronado, García López de Cárdenas descubrió el gran Cañón del Colorado buscando una tierra de g i g a n t e s más allá de Tuzán; y Melchor Díaz —quizá el primer europeo en poner pie en la Alta California— los confundió con los altos y musculosos indios yumas que habitaban en la confluencia de Gila con aquel río, vistos poco antes por Alarcón. El licenciado Alonso Zuazo, Visitador de Cortés, no excluye en su informe la posibilidad de que g i g a n t e s maravillosos vivan en las sierras del occidente de la Nueva España; y en 1541 el virrey Mendoza especula en una carta dirigida a Oviedo (a la sazón gobernador de la fortaleza de Santo Domingo) que los g i g a n t e s mexicanos son descendientes de los patagones de Pigafetta, en lo que concurre el futuro cronista de las Indias.[18]

---

ed. facsimilar, México, UNAM, 1941, 51 *sq.;* pp. 55-56 de la versión española de F. de la Maza. También la ha publicado Levilier, I, 277-278). Según Quinn, 641, la fecha del viaje es 1499, aunque Américo Vespucio trató de pre-datarlo para arrebatar a Colón la gloria de haber sido el primero en desembarcar en tierra continental americana. Vespucio pretendió en efecto haber visitado, en 1497, acompañando a Solís o a Pinzón, la costa del golfo de México en un punto que Levilier, I, 100, 103-5, 107, 108, 133, trata de identificar con Tamaulipas. *Cf.* también Fernández de Castillejo, 64; Morison, *Southern Voyages,* 189; y Richard EDEN, 38. Sobre Pedro MÁRTIR y los gigantes, ver las *Décadas,* 5ª déc., IX, iv; p. 457 (el autor mide "con espanto" el enorme hueso de un gigante mexicano) y 7ª déc., III, ii (menciona el rey gigante Datha), así como E. de Gandía, 29; Fernández de Castillejo, 64; y Gerbi, *Indias Nuevas,* 68. Acerca de los patagones, ver Gerbi, *op. cit.,* 130-1 y Chinard, *Exotisme américain,* 14 (sobre Pigafetta en particular); Rubio Mañé, "Expedición de Legazpi", 548, 550-1 menciona una experiencia similar de Legazpi en 1526; y ALCEDO, II, 108 y 142. En la página 108 se describe la Bahía de los Gigantes y se menciona a Pedro Sarmiento y a un comandante Byron; y en la 142 se cita a Frezier y al Padre Torrubia, autor de una *Gigantología* publicada en 1756 para demostrar la existencia de los gigantes.

[18] Bernal DÍAZ DEL CASTILLO caps. lxxviii; I, 288, y clix; II, 330. *Cf.* MURILLO VELARDE, IX, 69 y Orozco y Berra *Historia Antigua,* IV, 550. Acerca de Melchor Díaz y los gigantes del río Colorado, ver Bolton, *Coronado,* 138, 170; y Forbes, 357. Baudot, 16 y n. 54, y García Icazbalceta, *Col. de Docs. Inéd.,* 363, mencionan al licenciado Zuazo. Las epístolas intercambiadas entre el virrey Mendoza y OVIEDO son transcritas por éste en la *Hist. General y Moral,* L. XXXIII, lii; IV, 252. Ambos opinaron que los gigantes mexicanos habían llegado de la región del estrecho de Magallanes. *Cf.* Novo, *Coyoacán,* 106.

Los escritores eclesiásticos novohispanos, teniendo presente el precedente bíblico, dieron por seguro que el Anáhuac y otras comarcas fueron pobladas en los primeros tiempos por g i g a n t e s . Hacia 1533, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (obra que hoy generalmente se atribuye a fray Andrés de Olmos) se menciona la tradición indígena de las criaturas gigantescas "que arrancaban los árboles con las manos", comidas por tigres en el "sol" de Tezcaltipoca. La citada *Historia* vincula esta tradición con los gigantes del Antiguo Testamento, información que repiten Mendieta y, más tarde, Torquemada. Este último sin embargo atribuye a los xicalancas y olmecas y no al dios azteca ni tampoco a los tlaxcaltecas (como en cambio hacen la generalidad de los cronistas) la exterminación de los g i g a n t e s , "primeros moradores de estas Indianas Tierras". Por su parte el padre Sahagún informa que "en estas partes hubo gigantes de los de antes del diluvio", lo que en el siglo XVIII corrige fray Pablo Beaumont diciendo que "no sólo antes del diluvio universal... hubo gigantes... de perversas costumbres, sino después, como Nembrod y otros muchos" y añade: "algunos de ellos de la prosapia de Japhet tomaron su derrotero por la América y fueron los primeros habitantes de la Nueva España". Volviendo a los siglos XVI y XVII, conviene recordar que fray Diego Durán habla de ellos, como también —refiriéndose al Perú— el padre José de Acosta, quien culpa de su desaparición al "pecado Nefando". Para fray Alonso de la Rea, los g i g a n t e s perecieron a manos de los toltecas; y Vetancurt asevera que "habitaron antes del diluvio... en aquestas partes". Ya en pleno siglo XVIII, fray Juan José de la Cruz y Moya, citando entre otros a Boturini, afirma que en este Nuevo Orbe "fueron (los g i g a n t e s) muchos y de monstruosa corpulencia"; y asegura además haber tenido en sus manos la muela de uno de ellos (refiriéndose a otra, el geógrafo Murillo Velarde dice que era del tamaño de las tinajas de las que se usan para guardar el vino en España). El padre Miguel del Barco registra, hacia 1770, ciertas noticias que corrían por la Baja California, según las cuales antiguamente hubo g i g a n t e s en esa tierra. Y nada menos que el arzobispo Lorenzana informa, contradiciendo el parecer del padre Feijóo, que "es cierto que los tlascaltecas mataron hombres gigantes... (y que) el hecho es cierto... y muy verosímil, que aun después del diluvio universal quedaron hombres de estatura disforme y gigantesca".[19]

[19] Fray Andrés de OLMOS, 30; *Cf.* Garibay K., *Literatura náhuatl,* 43, 45. TORQUEMADA, L. I., c. XIII y XIV; I, 34-38. El Padre LAS CASAS menciona unas islas de gigantes en su *Brevísima relación,* 19. SAHAGÚN, L. XII, Int.; IV, 17-18.

Los historiadores laicos —indígenas, criollos o mestizos— participaron de la creencia generalizada que los g i g a n t e s habían sido los primeros pobladores de la Nueva España. Alva Ixtlixóchitl dice que "acabaron con grandes calamidades y castigos del cielo por algunos graves pecados"; y según Muñoz Camargo fueron "(los) primeros havitantes de la tierra de Anahuac". Para Dorantes de Carranza, por lo menos "hacia Cholula y Tlaxcala, eran [*i.e.* hubo] gigantes, y no hay duda dello". Villaseñor y Sánchez no expresa ninguna en su *Theatro Mexicano:* "huvo tales corpulentos Gigantes, primeros habitadores de este Nuevo Mundo". En el archivo del Consejo de Indias se había registrado cuidadosamente, según el Libro General, un hueso de g i g a n t e , cuyo porte desde las Indias (probablemente México) había costado 45 reales y medio, tan pesado era.[20]

Huesos de g i g a n t e s , cuya fulminación por el Cielo los predicadores pudieron muy bien tomar como ejemplo de las consecuencias fatales del pecado, fueron hallados en todos los rumbos de la Nueva España, según los testimonios de la época colonial: en las cercanías de Tenochtitlán, hacia 1520, "tan grandes como alabardas suizas"; en Texcoco y en Toluca, según informa el doctor Francisco Hernández, algunos de los cuales —añade— "conservan los virreyes por su maravillosa rareza"; y en un sepulcro entero descubierto en Puebla durante las excavaciones para construir los cimientos de la catedral. Restos de esta clase abundaban en la Nueva Galicia (según testimonios de los años 1567, 1579, 1619, etc., citados por el padre Tello), entre ellos una impresionante calavera que tenía "el tamaño de un horno para hacer marquesotes". Es Tello quien también proporciona noticias de que en Tlala (Tala), "a ocho leguas de Guadalajara", vivieron 27 g i g a n t e s con sólo tres mujeres: "eran

---

BEAUMONT, I, 506-7. DURÁN, 14-15. ACOSTA, 67, 68, 456. LA REA, 25. VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 2ª Parte, 2, y 3ª Parte, 123. CRUZ Y MOYA, 64-65. MURILLO VELARDE, IX, 55. Miguel del BARCO, 209-210. El comentario de Lorenzana se encuentra en una nota a su obra en que transcribe las cartas de relación de Cortés: *cf.* Riva Palacio, 21. El Padre Feijóo es autor de dos libros científicos: el *Teatro Crítico Universal... para desenganño de errores comunes* (8 vols. Madrid, Blas Román, 1781) y unas *Cartas eruditas y curiosas,* publicadas en la misma fecha.

[20] ALVA IXTLIXÓCHITL, 418. Muñoz Camargo tiene en la historia manuscrita e incompleta de la *Nueba España* que se le atribuye un capítulo (el nº 12) intitulado "De los Gigantes primeros havitantes de la Tierra de Anahuac..." DORANTES DE CARRANZA, 4. VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, I, xvi. El registro del hueso de gigante propiedad del Consejo de Indias aparece en C.D.I.U., XIV: 174; SOLÓRZANO PEREYRA, I, 59-60, también lo menciona.

haraganes y glotones... muy inclinados al pecado nefando... (su voz) resonaba un cuarto de legua... para (su) comida se amasaba una fanega de maíz y cocían o asaban cuatro niños (diariamente)". Veinte mil indios pusieron fin a esa tiranía, matándolos, aunque algunos g i g a n t e s huyeron hacia Istlán y Atlemaxac. Todavía hacia 1833, el padre Frejes, autor de la *Memoria Histórica* de Jalisco, llamándolos hijos de Adán, dice que nadie debe extrañarse de su existencia.[21]

El padre Arlegui, invocando la autoridad del Libro de los Números y del Deuteronomio así como de san Agustín y del padre Torquemada, nos asegura que los primeros pobladores de Zacatecas y Durango fueron g i g a n t e s ; y como prueba de ello aduce al hallazgo de algunos restos (muelas, principalmente) en el pueblo de San Agustín (entre San Juan del Río y Durango) y en Santa María de las Charcas (en el actual estado de San Luis Potosí). También fue habitada por g i g a n t e s la península yucateca en los viejos tiempos: contamos con un triple testimonio de dos encomenderos (Joan de Paredes e Íñigo Nieto) sobre Yucatán en 1518; y con el de fray Diego López de Cogolludo (en 1647) sobre "el pueblo de Vecál, en el camino real de Campeche", aunque este fraile historiador especula que pudiera haberse tratado más bien de indios "de estaturas como gigantes". Según el piloto Alonso Álvarez de Pineda, quien al servicio de Ponce de León descubrió a principios del siglo XVI el delta del río del Espíritu Santo (*i.e.*, el Mississippi), la costa de Texas —tierra entonces llamada Amichel— estaba poblada de g i g a n t e s y de p i g m e o s . Tiempo después, en 1540, al tratar de establecer un enlace entre Coronado y Alarcón, Melchor Díaz vio en las márgenes del río Tizón (que llamó así por este episodio; hoy es el Colorado) a unos indios —yumanos o seris— que se desplazaban en el invierno con teas para calentarse, tan musculosos y altos que le parecieron g i g a n t e s ; de los mismos había tenido noticia, poco antes, López de Cárdenas. En Florida y Chicoria, los exploradores españoles y franceses tropezaron en el siglo XVI con caciques (curacas) o reyes gigantescos; en 1521, por ejemplo, el Juez Ayllón y Matienzo visitaron en Chicoria, "riquísima en volatería, montería y piedras preciosas", al rey Datha quien (se apresura a aclarar Pedro Mártir) no

[21] H. R. Wagner (ed) "THREE ACCOUNTS", 211 (cercanías de Tenochtitlán). Francisco HERNÁNDEZ, *Hist. Animalium*, I, c. XXXII, en su *Historia Natural*, 314-315 (Texcoco y Toluca). P. Antonio VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 95 (Puebla). Fray Antonio TELLO, c. XIV; 45-48. Frejes, *Memoria*, 63-64, y especialmente p. 149.

era monstruoso naturalmente sino que en su niñez había sido "estirado" con fricciones a base de jugos de ciertas yerbas. Según el Inca Garcilaso, Hernando de Soto se entrevistó hacia 1540, en lo que hoy es Alabama, en Manvila (Mobile), con el curaca Tascalusa, que parecía ser gigante "o que más bien lo era". Entre los franceses que visitaron Florida, Laudonnière se interesó mucho en las noticias referentes al gigante rey Chiquola (de cuyo nombre deriva, probablemente, el de Chicoria) y a la gran ciudad sobre la que reinaba, donde abundaban el oro, la plata y las perlas.[22]

Las historias de esta clase no han dejado de circular en América ni siquiera en nuestros días: en efecto, hace apenas cinco años, según la prensa, unos exploradores y sus guías indios vieron a unos g i g a n t e s jorobados y pelirrojos en la zona amazónica del Perú. De cualquier modo, la idea de su existencia formó parte de la mentalidad colonial, e incluso prevaleció en los círculos gobernantes. El virrey Mendoza escribió a Carlos V dándole noticias de un simulacro de la toma de Jerusalén en la ciudad de México en el cual "los vuestros peleaban como elefantes y como gigantes". Uno de sus sucesores, Martín Enríquez, envió en 1568 a Felipe II, con Juan de Velasco de Varre, capitán de la Flota, la osamenta ("cosa admirable") de un g i g a n t e que había recibido de China; y además las procesiones del *Corpus Christi* en la ciudad de México desde mediados del siglo XVI incluyeron un desfile de carretones, y de "jigantes" cargados por negros y por cuyo aderezo el cabildo de México pagaba cuarenta pesos en cada ocasión. Donde había g i g a n t e s , casi siempre había también p i g m e o s , y la existencia de estos últimos es atestiguada, entre otros, por el padre Cristóbal de Acuña en el siglo XVII. Como se ha dicho ya anteriormente, habían sido avistados en las costas de Ajacán.[23]

[22] P. José ARLEGUI, 5-6, 61 (Zacatecas, Durango y San Luis Potosí). Relaciones de QUIZIL y SITIPECHE... (y) de QUITECALM y CABICHE, en C.D.I.U., XI: 214 y 215 (Yucatán). Fray Diego LÓPEZ DE COGOLLUDO, IV, vi; 188 (Campeche). Sobre los pigmeos y gigantes de Texas, *cf.* Bolton, *Spanish Borderlands,* 10; y Shea, 237. Acerca de las experiencias de Cárdenas y Melchor Díaz, ver Forbes, 352, 354. INCA GARCILASO, I, iii; 11, sobre Ayllón y Chicoria. Bolton también, pero en su *Coronado,* 8, menciona al Juez Ayllón, fundador de una efímera colonia en lo que hoy es la Carolina del sur, y afirma que todavía hoy existe allí un *Chicora College; cf.* también Molinari, 125, sobre el mismo episodio. El INCA GARCILASO habla del cacique Tascaluza de Manvila (Mobile): III, xxiv, 348-9. Laudonnière y los gigantes son mencionados por Woodbury, *Spanish Settlements,* 40-41. Quattlebaum, 14.

[23] El reportaje sobre los gigantes pelirrojos del Perú llegó a mis manos en un despacho, desde Lima, de la U.P.I., en Teherán: *Kayhan International,*

del 22 de mayo de 1976 *(Expert scoffs at report of Indian giants).* La carta de Mendoza ha sido transcrita por MOTOLINÍA, *Historia de los Indios,* 91. La información sobre la osamenta de un gigante enviada a Felipe II es de Job Hortrop, un marino inglés abandonado en tierra por Hawkins, quien viajó a Europa en el mismo barco portador de la curiosidad obsequiada al rey: HAKLUYT, VI, 348, y García Icazbalceta, *Viajeros ingleses,* 165. Los "gigantes" según las ACTAS DEL CABILDO de México, desfilaron con gran regularidad: XI, 57, col. 2; XI, 159, col. 1; XII, 288, col. 1 (en 1596); XII, 384 (en 1597); XIII, 336, col. 2 (en 1599); XIV, 101, col. 2 (en 1600), etc. Christobal de ACUÑA, *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas,* A. D. *1641,* núm. LXX (sobre los pigmeos), *ap.* E. de Gandía 31.

V

LA GEOGRAFIA TERATOLOGICA II: LOS MONSTRUOS Y LAS QUIMERAS

ANTES DE FRANQUEAR el umbral de lo mítico y de lo puramente imaginario, conviene aquí mencionar, siquiera brevemente, los seres cuya existencia era cierta o al menos era verosímil, pero que no habían podido ser localizados en el orbe terráqueo medieval. De hecho algunos, como los antípodas, siempre existieron, pues cualquier habitante del globo lo es respecto a otro que mora en lugar diametralmente opuesto; mas como no se les conocía, se suponía que, en el mejor de los casos —como dice Gómara— "tenían las cabezas bajas y los pies altos". La existencia de otros es más problemática pero no imposible, como la del "hombre salvaje" de la imaginería medieval, el cual reapareció entre nosotros como guardián de un palacio en Mérida y de un escudo imperial en Tlaxcala.

La existencia de a n t í p o d a s en las tierras descubiertas por Colón es lógica y consecuentemente verosímil para un humanista italiano de fines del siglo XV y principios del XVI como Pedro Mártir. Por ello en 1493 éste escribe que "Colón ha llegado hasta los antípodas, a las cinco mil millas"; pero Gómara, capellán español de Cortés todavía influido por las doctrinas de san Agustín, Lactancio y san Isidoro, acepta tal idea con ciertas reservas mentales. Lo hacen titubear los letrados que no se ponen de acuerdo (dice), pero admite que los mexicanos, "aunque no enteramente, son . . . antípodes de los de Arabia Felice y aun de los . . . (d)el cabo de Buena Esperanza". Casi un siglo después, tras un largo silencio, pues la Iglesia no se había pronunciado claramente al respecto, Torquemada estima necesario demostrar, en las primeras páginas de su *Monarquía Indiana,* que el mundo es esférico, y que, por esa causa, "ay Antipodes, contra la opinión de muchos Antiguos". Solórzano Pereyra creyó útil, un poco más tarde, analizar la causa de por qué san Agustín había negado su existencia, y es sólo en 1682 cuando fray Baltazar de Medina proclama en la

Nueva España que los antípodas fueron descubiertos en las Indias "contra los q. lo dudaron".[1] La cuestión conexa de la existencia de antecos y periecos, también examinada entre otros por Gómara, fue resuelta de la misma manera.[2]

Se habló, de paso, de la existencia de razas de hombres sin cabello en el Caribe y de gente corcovada en la región de Quívira.[3] También cruzó el Atlántico el hombre salvaje, ente mitológico que, aunque representa el Caos anterior a la Creación, logró sobrevivir en el Medievo cristiano y en la Nueva España recién conquistada. Siempre desnudo, con pelambre propia y llevando o apoyándose en un basto —como el de la baraja— este extraño ser es una mezcla de hombre, de bestia y de criatura mística; y se le ha utilizado tradicionalmente como soporte de escudos de armas o bien como guardián de palacios, pues se suponía que inspiraba terror. Pasó de la India a las páginas de algunos enciclopedistas medievales y al *Libro de Alejandro,* al que a principios del siglo XVI aún se reconocía autoridad, atribuyéndolo al historiador Calístenes; los dominicos y franciscanos lo buscaron en el Nuevo Mundo; y todavía se pasea en el desfile del carnaval de Basilea. Custodia varias tumbas españolas y aparece en actitudes agresivas en el "Salón de los Salvajes" del Palacio del Infantado, en Guadalajara (Castilla) así como en la jamba de la portada del monasterio de san Gregorio en Valladolid, en donde Las Casas se alojó en 1550 cuando tuvo lugar su debate con Sepúlveda. Antes, en 1498, había inspirado una imagen del hombre americano en la edición de la *Sphaera Mundi* de Juan de Sacrobosco. Dos hombres salvajes, sencillamente vestidos con pieles de carnero y apretando en las manos bastos o mazos de tronco —como los llama Rubio Mañé— sostienen, desde la cornisa, dos grandes capiteles en

[1] Pedro MÁRTIR DE ANGLERÍA, *Epistolas,* I, 236, 244, 257, 265, 268, 280, 299 llama entre 1497 y 1499 a los habitantes del Nuevo Mundo "isleños" y después, "indígenas". GÓMARA, I, 16, 17 y ed. Vedia, B.A.E., XXII, 159, 160 y 170. Richard EDEN, 347, citando a Gómara y a Sebastián Gaboto, dice: "The Spanyardes have sayled to the Antipodes... such as go fiete (feet) to fiete ageynst us". TORQUEMADA, I, c. v; 11-15. SOLÓRZANO PEREYRA, lib. 1, cap. 5, 9; y cap. 6, 11 y 25. Fray Balthasar de MEDINA, fol. 227, n. 792; *vide.* Index.

[2] GÓMARA, I, 19. VARGAS MACHUCA, 66, informa que los españoles buscaron en América a los antípodas, y también a los antecos y anfiseos.

[3] COLÓN, *Carta de la Primera Navegación, ap.* Navarrete, *Viajes,* I, 167-175: "Hay otra isla me aseguran... en que las personas no tienen ningún cabello". "Me dicen que más allá del río *Aconquis* (en la región de Quívira) se encuentra una raza de hombres corcovados"; (aunque) "no he podido comprobarlo debidamente"; Francisco HERNÁNDEZ, *Historia Natural, Historia Anim.,* I, c. XXX; p. 313.

la fachada de la Casa de los Montejos, en Mérida, construida antes de 1559. Otros dos, con ramas floridas en las manos, también barbados pero desnudos sostienen un escudo de Carlos V en la "Capilla Real" de Tlaxcala, que también data del siglo XVI.[4]

Los antiguos calibes, esclavos que el rey Creso hacía trabajar en sus minas de hierro (*calibe,* en griego, significa hierro) pasan a América, por así decirlo, con las naves de Colón, y renacen como mito en el mar de las Antillas. "No son otra cosa sino la gente del Gran Can que debe ser aquí muy vecino", escribió el Descubridor. Contribuyó a la formación de este mito la similitud de las voces calibe y *carib,* que en la lengua antillana significaba "más fuerte", Pedro Mártir describe como antropófagos y hombres feroces a los c a r i b e s , identificándolos con polifemos y con los lestrigones que en la antigua Sicilia comían carne humana; y la *Cosmografía* de Sebastián Münster ya los llama abiertamente caníbales, lo que probablemente era falso. Laudonnière, en la segunda mitad del siglo XVI, dice haber oído relatos en Florida y en Chicoria (las Carolinas) acerca de la existencia en esos países de un gran número de h e r m a f r o d i t a s , a quienes estaba vedado llevar armas "par la pratique de la sodomie" y los cuales ayudaban a las mujeres en las tareas fatigosas. Más aún, afirma haber visto a uno de ellos, vasallo del rey Outina. En 1602, Rodrigo del Río de Losa, quien durante algún tiempo gobernó la Nueva Vizcaya, escribió al virrey Conde de Monterrey para transmitirle rumores en el sentido de que en las vastas regiones al norte de Nuevo México había gente que portaba en la cabeza coronas de metal "como nuestros reyes", y también ciudades amuralladas (¿el reino de T e g u a y o ?) y ganado como el de Tartaria o de Germania.[5]

[4] La mejor exposición sobre el "hombre salvaje" es la de Bernheimer, 19-21, 88-89, 90 y 179-81. Véase también Hanke, *Hist. of Lat. Amer. Civiliz.* I, 23; y *Prejuicio racial,* 19-20; Sturtevant, 418; Quinn, 642; y Mode, 224-7, así como L. Olschki, *Storia della scoperta geographica,* Florencia, 1937; Chinard, *Exotisme américain;* De Azcárate, Pl. 4, fig. 3 y Pl. 3, figs. 2 y 3. Sobre los "hombres salvajes" de Mérida y Tlaxcala, *cf.* Rubio Mañé, *Casa de Montejo,* figs. 14 y 15; Toussaint, *Arte Colonial,* XIV y XVII; Hanke, "America as Fantasy", 247-8; y Weismann, 19 y 27.

[5] Sobre los calibes, caribes y caníbales, *cf.* E. de Gandía 42-43; Fernández de Castillejo, 59-60; Pedro MÁRTIR, *Epistolario,* I, 269; Ep. 146, del 5 de diciembre de 1494; y Richard EDEN, 30. Respecto a las fuentes que mencionan hermafroditas en Florida ver LUSSAGNET, 44-5 y 138-9; *cf.* también las *Noticias de* A. Requena en *Acta Venezolana,* Caracas, 1945, t. I, núm. 1, 53-54. Río de Losa es citado por Hammond y Rey, *Oñate,* 764.

Las sirenas y los tritones (o nereidos) abundaban en los mares americanos según los relatos de quienes pretendieron haberlos visto. En la Antigüedad, Pausanias afirma haber visto tritones en Grecia y otro más, disecado, en Roma. La literatura medieval castellana es pródiga en sirenas y Alonso de Madrigal "el Tostado", les dedica 18 capítulos de sus *Comentarios a Eusebio*. En América, Colón fue el primero en avistar "tres serenas que salieron bien alto de la mar, pero —añade desencantado— no eran tan hermosas como las pintan". El almirante no pudo haberse equivocado pues según dicen él mismo y su hijo Hernando otras veces había visto sirenas en el golfo de Guinea. Herrera transcribe sobriamente esa información y Las Casas ubica el episodio frente a una cierta isla Bernardina. Pedro Mártir es profuso en noticias sobre esos peces canoros, tanto los que nadaban en el Mar Cantábrico como los de las costas de Cubagua y de Panamá. Oviedo, hablando de tritones y después de confrontar las informaciones de "dos hombres de crédito" y la de Alonso de Santa Cruz, dice que "parece ser verdad que los hay" en América. Loayza afirma haber visto "mucha pesquería: ballenas, sirenas..." al franquear el estrecho de Magallanes en 1526. Job Hortrop dice que no sólo él sino también la marinería y el mismo general de la Flota en que regresaba a Europa en 1568 —Diego Valdés— vieron al navegar a la altura de las Bermudas un monstruo marino, que describe con los atributos de un tritón, de todo lo cual dice que se escribió una relación. Henry Hudson, por entonces al servicio de los príncipes de Moscovia, persiguiendo obstinadamente a una sirena en 1608 llegó hasta la Nueva Zembla.[6]

En el mismo siglo XVII, León Pinelo en su *Paraíso* señala los indicios de que en los mares americanos existen hombres marinos o

[6] Sobre la literatura medieval castellana, *cf.* Navarro González, 217-20, 225 y 232-7. Pausanias mencionado por Mode, 11. Cristóbal Colón, *Diario del Primer Viaje*, ed. de M. Fernández de Navarrete, 1825, p. 22. Herrera, Déc. 1ª, II, 1; p. 254, repite la información proporcionada por el Almirante así como la de Hernando Colón, 37. Lo mismo hace Las Casas, *Hist. Ind.*, ed. México, F.C.E., 1951, I, 300. Cartier, según Brebner, 123, no creía en la existencia de sirenas pero llama *sirenia* a los manatíes. Pedro Mártir, *Décadas*, 8ª déc., 7; y ed. facs. de 1592, III, 384; y IV, 354 y 355; en IV, 200, dice que hay gente que tenía "el pellejo cubierto de escamas". Sobre Pedro Mártir y las sirenas véase también Brebner, 21; Gerbi, *Indias Nuevas*, 80; y Durand, *Sirenas Manatíes*, 30. Oviedo, XXIII, 5; II, 179-180 *ap.* Gerbi, *op. cit.*, 295 y 372, n. 23. Rubio Mañé, "Expedición de Legazpi", 551. Job Hortrop, en Hakluyt, VI, 350; y en García Icazbalceta, *Viajeros Ingleses*, 167. Sobre Henry Hudson, *cf.* Brebner, 206.

tritones, y añade: "si hai tritones no faltarán Sirenas". Al efecto cita los testimonios del doctor Francisco Hernández y de Diego Becerra de Mendoza, capitán de los navíos que Cortés envió en 1534 por la Mar del Sur, el cual dice haber visto "un Pexe que todos afirmaron ser hombre Marino... zambullendose y bañandose con las manos y mirando a la gente como si tuviera entendimiento". A fines del siglo XVIII, el padre Miguel del Barco, invocando el estudio hecho por un jesuita más viejo, el padre Tirsch, nos habla del *pez mulier* de los mares de la Baja California, que tenía figura de mujer de medio cuerpo arriba, "de dos palmos de grandor"; no era raro verlo en las costas de la península, y según el padre Clavijero, tenía la cola lunada. Parece que la última vez en que sirenas adornan un mapamundi es en el de Janvier, de 1782. El primero en pensar que las sirenas de Colón y de otros eran realmente vacas marinas o *manatíes,* fue Fernández de Navarrete, cuya tesis fue aceptada por Henríquez Ureña, Ballesteros Beretta y José Durand, éste último en un libro tan erudito como poético. Motolinía, quien llama al manatí "precioso pescado", nos informa que en su tiempo se criaba en el Papaloapan, cerca de Otatitlán. Oviedo habla ampliamente de él tanto en su *Historia General* como en el *Sumario;* y para Ramusio, quien considera necesario aclarar que ese pez o cetáceo *no* es humano, es exclusivo de aguas americanas. Dorantes de Carranza lo comía regularmente en cuaresma, pescado en el mar de Coatzacoalcos. Job Hortrop y Vargas Machuca dicen que "sabe casi como el mismo tocino" y que tiene propiedades curativas: según el primero, para el cólico; y de acuerdo con el segundo, "descubre las bubas a quien las tiene secretas". El doctor Hernández le dedica un capítulo y dos ilustraciones en su *Historia Animalium.* El padre Cobo, por su parte, dice que el manatí o *pegemulier* cura el mal de orina; y en su *Diccionario,* Alcedo le da el nombre latino de *Tricherus Manatis,* diciendo que "la hembra tiene dos tetas y pare regularmente un hijo que abraza entre las manos". Por último, fray Agustín de Vetancurt nos informa que "aunque es feroz a la vista nunca haze mal"; y para quien desee comprobar su exquisitez, el periodista Manuel Mejido ha descubierto las "carnitas" y longanizas de manatí —animal grasoso— que hoy en día se preparan en Palizada, en el estado de Campeche.[7]

[7] LEÓN PINELO, *Paraíso,* II, 118, quien habla de otras sirenas en el Paraguay, Virginia y el Golfo de Nicaragua: *loc. cit.,* y 119. La experiencia de Becerra es recogida también por HERRERA, Déc. V, Lib. 7, c. 3 y por MURILLO VELARDE, IX, 177. Miguel del BARCO, 128 (véase también la pág. L del Estudio Preliminar de León-Portilla, donde se reproducen los dibujos del *pez mulier*

Raigambre más antigua que las s i r e n a s la tienen los hombres con cabeza de perro, cinamólogos o c i n o c é f a l o s. Tiene la leyenda de su existencia un doble origen (helénico y chino o tártaro), que confluye a finales de la Edad Media en las páginas de Orderico de Pordenone y de Marco Polo. Con base en este último, Colón buscó c i n o c é f a l o s en el Caribe, e incluso mostró dibujos de ellos a los indios arawak. El hecho de que algunos caribes durante la tercera navegación, según Herrera, "...olían las Barcas... los Hombres... i quanto los daban todo lo olían", debió robustecer las expectativas del Descubridor. Hacia 1519 los andaba buscando Fernández de Encizo más allá de la línea equinoccial, y el año anterior Velázquez había instruido a Cortés para hallar, entre otras maravillas, a los hombres que tienen cara de perro. El Conquistador no parece haberlos encontrado, aunque cuatro figuras de c i n o c é f a l o adornaban la fuente del convento franciscano de Tepeaca y cuando Toussaint escribió su *Historia del Arte Colonial* se podían admirar en el museo de Churubusco.[8]

Dos años antes, Hernández de Córdoba había visto "extraños monstruos" en aguas de Campeche. En cambio, no se hallaron en la Nueva España e s c í o p o d e s, seres dotados de un solo pie pero tan grande que les servía de parasol (los portugueses preten-

---

hechos por los PP. del Barco y Tirsch). CLAVIJERO, *Baja California,* 41. El mapa de Janvier es citado por Chapman, *California,* 74. Los autores que tratan de manatíes, en el orden en que aparecen mencionados en el texto, son *Durand, Sirenas/Manatíes,* 18, 22; MOTOLINÍA, *Memoriales,* 174, 176; OVIEDO, *Historia General,* L. XIII, C. IX; I, 63-67, y *Sumario,* 258-60; RAMUSIO, III, 159; DORANTES DE CARRANZA, 136-7; HORTROP en García Icazbalceta, *Viajeros Ingleses,* 162; VARGAS MACHUCA, II, 148; Francisco HERNÁNDEZ, *Hist. Anim.* V, C. 11, en *Hist. Nat.,* 400-1; Bernabé COBO, I, 294; ALCEDO, IV, 326-7 y VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 1ª Parte, 65. La noticia de Mejido apareció en la p. 6 de la ed. corresp. al 28 de marzo de 1979 del diario *Excélsior,* de la ciudad de México.

[8] Morales Oliver, 17. Sobre el origen del mito de los cinocéfalos, *cf.* Mode, 210-2 y Baltrusaitis, 167-8, así como J. Brummack, *Die Darstellung des Orients.* Berlín 1966, 20, y H. Cordier, *Les Monstres dans la légende et la nature, les cynocéphales,* Paris, 1890. Quinn, 637, menciona a Colón en relación con estos monstruos. Los hombres husmeadores del Caribe son mencionados por HERRERA, Déc. 1ª, III, 11; p. 330. Las Instrucciones de Velázquez a Cortés son reproducidas en I, 403, de la *Col. de docs. inéd. para la hist. de España* (Madrid, 1842). Gerbi, *Indias Nuevas,* 105-6, se refiere a Fernández de Encizo y los cinocéfalos. Las cuatro figuras de Tepeaca son mencionadas por Toussaint en su *Arte Colonial,* 51. Por último, Zavala, *Filosofía Política,* 18-19, dice que todavía en 1622 se publicó en Venecia la extraña figura de un "hombre perro" del Brasil.

dieron haberlos encontrado en Etiopía) pero sí, en su ámbito mayor, h o m b r e s c a u d a t o s . Colón desde 1503, afirmó que en Cuba "hay hombres con cola". Pedro Mártir rechaza tal conseja en un principio como "bobería"; pero páginas adelante informa que en 'las costas de Yuciguamín" la cola de la gente es tan larga y rígida que para poder sentarse se hacen agujeros en el suelo donde se introduce ese apéndice. Su fuente para esta última versión fue un relato de viva voz que le hicieron en 1523 Vázquez de Ayllón y el indio cautivo Francisco Chicorana sobre una tierra cercana a la del rey Datha, en Chicoria (las Carolinas), poblada por gente que tenía cola rígida. Esos apéndices eran tan duros, le contaron sus informantes, venidos de ese rumbo, como la cola de peces y cocodrilos; y en recompensa a sus servicios el oidor Ayllón de la audiencia de Santo Domingo fue autorizado por Carlos V a conquistar "Chicoria, la tierra del Rey Gigante".[9]

Unos hombres c o n u n s o l o p i e , o "gente que todos ellos tienen los pies al revés" (los mutayas o mutayus del padre Cristóbal de Acuña) al parecer se ocultaban en las selvas amazónicas. Los e s t e t o c é f a l o s , o sea hombres sin cabeza y con la cara a la altura del estómago, que san Agustín pretende en la *Ciudad de Dios* haber visto en Etiopía y de los que hablan Plinio y las sagas nórdicas, eran conocidos en los márgenes del río Caura (afluente del Orinoco), según noticias transmitidas por sir Walter Raleigh. Los exploradores españoles oyeron también hablar de razas que duermen bajo el agua y de hombres con orejas tan enormes que las arrastraban. Son éstos los p a n o t i de Ctesias y de Megástenes, que según un indio maya le dijo a Grijalva habitaban en muchas islas vecinas a Yucatán. El leído cronista, fray Pedro Simón, dice que se llamaban tusanuchas y que vivían en California, y precisa que con las orejas

[9] La mención de Hernández de Córdoba es del padre Diego Luis de MOTEZUMA, 317. Pedro MÁRTIR habla de varios monstruos del Caribe y de Mosquitia: ed. facs. de Madrid, 1592, I, 287, y III, 341. Acerca de los escíopodes, ver J. Olivier, *Ibridi, i Simboli e il Mito*. Milán, Quadragono, 1980, 103; y Mode, 207, así como E. Holländer, *Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt*... Stuttgart, 1921, 158-63. En dos cartas, relativas respectivamente a su primera y cuarta navegaciones, Colón dice que hay hombres con cola en Cuba, *ap.* Navarrete, I (ed. 1825), 167-175; *cf.* Gerbi, *Indias Nuevas*, 35; y Chinard, *Exotisme Américain*, 3. Pedro MÁRTIR, *Décadas*, 7ª déc., 2; ed. facs. de Madrid 1592, IV, 109. Los hombres caudatos de Chicoria son mencionados por Bolton, *Spanish Borderlands*, 14-15; y por Quattlebaum, 15. Pedro Mártir registra en la séptima década las conversaciones con Ayllón y su acompañante: ed. Mc. Nutt. II, 261, 268.

pueden cobijar con holgura hasta media docena de españoles. Según la misma fuente, los a s t o m i , que Plinio dice eran originarios del alto Ganges, son los mismos que los naturales de Jamocohuicha, también en California. Se trataba de gente que, careciendo de sistema digestivo, vivía exclusivamente del aroma de las plantas, emparentados sin duda con los c o r i s m a p o s , cuyo único alimento era el olor de los frutos. Esas leyendas quizá influyeron en la creencia de Juan de Cárdenas, expresada en 1589 ó 1590, de que "el indio chichimeco se sustenta sin beber jamás... comen la tuna... chupan la hoja del nopal y el cozollo de la lechuguilla... cuya humedad tiene los propios efectos del agua".[10]

Los animales heráldicos —ese museo de falsos monstruos románicos, como dice Focillon—, en sus orígenes del siglo XII mágicos protectores de los caballeros que los enarbolaban en sus crestas, no existieron exclusivamente en los blasones o en los cuentos de hadas. Después de la conquista, algunos de ellos se conservaron en cierta forma o, por lo menos, su recuerdo merodeaba en la Nueva España. Hubo á g u i l a s b i c é f a l a s , según testimonios difíciles de hacer a un lado, en Oaxaca y en la región de Sonora. En esta última "parece(n) no ser... tan escasas las águilas de dos cabezas", nos informa nada menos que el padre Alegre en el siglo XVIII, ya que los indios tienen en su lengua un nombre particular *(scipipiraigue)* que las distingue de las otras águilas. Alcedo, un comentarista español de Solórzano Pereyra, Villaseñor y Sánchez, y Murillo Velarde relatan, en términos virtualmente idénticos, la historia de un águila b i c é f a l a que, flechada por un indio en Apuala (jurisdicción de Teposcolula, Oaxaca) fue obsequiada por el cura local al virrey Marqués de Valero (1716-1722), habiéndola enviado éste al monasterio de San Lorenzo del Escorial. Alcedo indica que en aquel territorio no es raro ese género de águilas. El licenciado Francisco Ramiro de Valenzuela, relator del Consejo de Indias, dice en una glosa al texto de Solórzano Pereyra que, por el contrario, "hay casta de ellas en la Nueva España".

[10] Con referencia a los unípedos o imantópodos y los "mutayas", *cf.* Mode, 223; Newton, 167; y E. de Gandía, 31-32. Hablan de los estetocéfalos en América Monde, 212; Sturtevant, 445; y Hand, 52. Los *panoti* y otros hombres orejones son mencionados por Blanco Fombona, *El Conquistador,* 174 y 231; por Mode, 210; y en primer término por Agustín Yáñez en su ed. de GRIJALVA, 27. Sobre los *astomi, cf.* Mode, 207; y Blanco Fombona, *op. cit.,* 232; y acerca de los chichimecas, ver Juan de CÁRDENAS, 206, 207 y 209-10.

Villaseñor y Sánchez, quien escribe no mucho después del episodio, en 1746, añade que otras tres á g u i l a s b i c é f a l a s levantaron el vuelo cuando cayó a plomo la que Valero envió a España, y que del mismo paraje "se han traído a (México) varias Aguilas de disforme estatura". En fin, Murillo Velarde también habla de varias águilas de esta especie existentes en Apuala, y describe la que recibió el virrey como "de hermosissima presencia con dos Cabezas". Podría recordarse aquí que en el siglo XVI, la representación del decimosexto Coloquio Espiritual de González de Eslava, "el primer autor teatral de México", requería en la escena (para el Sacramento del altar) un c a r b u n c l o (animal tal vez de origen apocalíptico) con su piedra preciosa en la frente y (para el Sacramento del matrimonio) un águila con dos cabezas. Eslava alude en otro coloquio a la a n t a o gran bestia.[11]

Al tratar el problema de la despoblación de las Antillas en su *Historia General y Moral,* Oviedo dice que "movidos de promesas vanas", muchos [habitantes] quedaron enterrados en las playas del Caribe, ahogados por esas mares y ríos "e otros comidos de tiburones e d r a g o n e s e c o c a t r i c e s". Esa combinación de monstruos heráldicos estaba presente en la mente del cronista, ya que en el *Sumario* dice que los lagartos de Indias "son muy espantosos d r a g o n e s . . . algunos quieren decir que c o c a t r i c e s". Quiso Oviedo seguramente decir "cocodrilo", animal que tiene alguna semejanza con el dragón, no así la cocatrix, que en la lengua del blasón se define como animal fabuloso con alas y patas de gallo y cola de serpiente. Las Casas apeló en 1542 al rey para que liberase a los indios "de la boca de los d r a g o n e s" significando con ello la tiranía de los encomenderos. En un auto sacramental, representado en 1587 en Zapotlán (hoy Ciudad Guzmán), un indio "vestido a manera y figura de d r a g ó n" representó a Lucifer, al parecer en forma realista pues daba bramidos según nos informa fray Antonio de Ciudad Real. Mendieta dice que "dos muy grandes d r a g o n e s" bajaron con la corriente del volcán de agua que

[11] Focillon, en *Magazine of Art,* Washington, XXXIII (1940), 25. Francisco Xavier ALEGRE, II, 458 (águilas bicéfalas en Sonora). Sobre las águilas bicípites de la región de Teposcolula, ver ALCEDO, I, 91; SOLÓRZANO PEREYRA (apostilla del licenciado de Valenzuela), I, 68; VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, IV, vi; y MURILLO VELARDE, IX, 109. El carbunclo y el águila con dos cabezas en los Coloquios Espirituales de Eslava son mencionados por Hildburg Schilling, 50-51. Friederici, 342, menciona a un carbunclo en el Perú. La anta o gran bestia es mencionada alegóricamente por Eslava en el "Coloquio del Conde de la Coruña": Rojas Garcidueñas, *Autos y Coloquios,* 164, y nota 1.

destruyó la Vieja Guatemala, "y que la misma corriente los llevó camino de la mar". Samuel Champlain regresó a Francia hacia 1599 de su viaje a las Indias y a la Nueva España con divertidas historias de aves sin patas y de " d r a g o n e s con solo dos, pero bastante grandes". Satanás y el d r a g ó n tenían características semejantes en la mente de los clérigos (recuérdese la proeza de san Jorge), pues el padre José Arlegui los equipara. Por último, nuestro monstruo hace acto de presencia en el arte novohispánico en el friso del monasterio de Coixtlahuaca (Oaxaca), en donde aparecen cabezas de d r a g ó n y p e l í c a n o s picoteándose el pecho (para alimentar a sus pequeños), lo cual constituye una feliz expresión plástica que combina los símbolos heráldicos de la furia y de la piedad.[12]

Semejante al dragón, la s i e r p e (como la *biscia* de los Visconti, heredada por la Alfa-Romeo) aparece a menudo reencarnada en la iguana, aunque ésta haya carecido de alas en el Caribe y en México. "Vide una sierpe, de la cual traigo el cuero a Vuestras Altezas", escribió Colón a los Reyes Católicos —"cosa espantable... pues tiene un cerro de espinas grandes desde las narices hasta lo último de la cola, que la hacen muy terrible", comenta Las Casas. De s i e r p e s , nos informa Vargas Machuca, pocas se han visto en las Indias, excepto una monstruosa con sus aletas y orejas, que ponía espanto, muerta de un tiro de arcabuz en el distrito de Quito por un mestizo o criollo. León Pinelo lo corrige señalando que se han visto varias y en diversas partes provistas de alas y brazos. Una de ellas habitaba en una montaña de más de diez leguas de los Chiapas, cerca de Acutepeque (Acutepec) la cual "daba silvos... y un indio... murio de miedo de verle". Dorantes de Carranza dice que se crían iguanas, "propias sierpes", en los montes de la Nueva España, y las recomienda como sabroso manjar, propio de los viernes. Pero quizá el más famoso de esos monstruos fue el que a mediados del siglo XVI mató Juan de las Peñas, joven caballero poblano cuya hazaña ha quedado perpetuada en dos relieves de la "Casa del que mató al animal" (donde hoy tiene sus oficinas el periódico *El Sol de Puebla*), antigua propiedad del mayorazgo de Pérez Salazar. Según un relato de este episodio, era una serpiente enorme que ocupaba una cuadra entera, la cual después de haberse cebado en niños inocentes venía por la

[12] OVIEDO, *Historia General* y *Sumario,* 109-200 (dragones y cocatrices). LAS CASAS, *Opúsculos,* 69, quien es citado también por José Fernando Ramírez, "Noticias sobre Motolinía", LXVI. Fray Antonio de CIUDAD REAL, II, 148. MENDIETA, *Historia,* 41. La experiencia de Champlain es narrada por Brebner, 149. José ARLEGUI, 36. Sobre el friso de Coixtlahuaca, *cf.* Peacock, 279.

calle de la Barranca (Analco) cuando fue muerta con todas las reglas de la caballería. No es de excluirse que esa leyenda se relacione con el mito de Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, y con la evangelización de los indios de la región poblana.[13]

El padre Diego de Motezuma —desde España, es cierto— habla de h i d r a s en relación con Tlaxcala; y Nicolás Federman, agente de los Fúcaros, parece haber encontrado una, "de muchas cabezas" en la Nueva Granada. El b a s i l i s c o , monstruo tan horrendo que moría cuando se le ponía un espejo enfrente, es mencionado únicamente por Baltazar de Obregón para aplicar su nombre, obviamente con poca consideración, a Martín Lutero. En su historia de los franciscanos en la Nueva España de fines del siglo XVI, Dávila Padilla discute las características de la s a l a m a n d r a , "a quien el autor de la naturaleza dio virtud para que el fuego no la consumiesse"; y Pedro Mártir compara los v e s t i g l o s , monstruos fantásticos y horribles, a los moradores de un pueblo de la Española. Pero hubo también animales heráldicos más gentiles, como el u n i c o r n i o , que al parecer pastaron en praderas americanas y en laderas de volcanes mexicanos. El origen de este bello animal del blasón se remonta a la epopeya de Gilgamex (en Mesopotamia) y a la India de los arios, y de acuerdo con la tradición medieval sólo podía ser capturado cuando dormía, como era su preferencia, en el regazo de una virgen. Fray Marcos de Niza imaginó rebaños de ellos en Nuevo México, con su cuerno curvo y puntiagudo, e incluso examinó una piel que era más grande que la de una vaca. El contador Rodrigo de Albornoz no cree en esas consejas; pero el obispo Zumárraga, en una carta familiar de 1539, toma muy en serio lo que fray Marcos relata. Un contemporáneo de ambos, Juan Badiano, indígena de Xochimilco y traductor al latín en Santa Cruz de Tlatelolco de obras de medicina escritas en náhuatl, cuenta unas fábulas sobre p e g a s o s , u n i c o r n i o s y otros seres fantásticos que en su tiempo eran verdades indiscutibles. Frobisher y otros exploradores de la segunda mitad del siglo XVI buscaron en los mares del Norte el unicornio marino o n a r v a l , cuyo cuerno tenía propiedades medicinales y mágicas de incomparable potencia. En esa misma centuria, Bartolomé Barrientos escribió que en Florida, donde estuvo con Menéndez de Avilés, "(se) an bisto . . . unicornios"; pero

[13] Colón es citado por Palm, *Monumentos de la Española,* I, 12. VARGAS MACHUCA, II, 117. LEÓN PINELO, II, 75. DORANTES DE CARRANZA, 137-8. El episodio poblano de la sierpe es relatado por Leich, *Puebla,* 239-40; y Manuel Toussaint en su *Arte Colonial* describe la "Casa del que mató el animal".

no hay que ir tan lejos: León Pinelo, invocando la autoridad de Herrera, del padre Nieremberg (el que no creía en gigantes) y de un cierto Juanote Durán, cuyo manuscrito atesoraba, afirma que en las "faldas del monte Rachia, que es la sierra nevada de Orizava" viven los u n i c o r n i o s en libertad".[14]

"Dios en la antigüedad —dice Oviedo con reverencia— creó los g r i f o s , mitad leones y mitad águilas". Vargas Machuca sitúa a uno de ellos en Venezuela, del que prudentemente huyó un hombre que andaba cazando a caballo. Viven en las altísimas sierras de la tierra del Río de la Plata, asevera Torquemada. En el altiplano mexicano, Moctezuma lo traía en su escudo, en actitud de volar y con un tigre feroz en las garras según la descripción de Solís. Gómara y Motolinía coinciden en que los g r i f o n e s despoblaron el valle de Auacatlán (Tehuacán) llevándose a la sierra con las "uñas" a los habitantes para comérselos; y también eran g r i f o n e s , como se ha visto, los feroces guardianes de la reina Calafía en su isla de las amazonas. Cien años más tarde, la leyenda persistía: León Pinelo dice que "los hai en Nueva España" y recuerda, por si fuere necesario, que "son en parte Leones y en parte Aguilas".[15]

[14] Diego Luis de MOTEZUMA, 363. La referencia a Federman es de LEÓN PINELO, *Paraíso,* II, 119. Baltazar de OBREGÓN, I, ii; p. 4. DÁVILA PADILLA, 553. Pedro MÁRTIR, ed. facs. Madrid 1592, I, 286. Acerca de los orígenes de la leyenda del unicornio, ver Mode, 157, y B. Tuchman, *A distant Mirror,* p. 58. Fray MARCOS DE NIZA, ed. Percy, 213; y sobre las experiencias de este fraile con los unicornios, *cf.* Bolton, *Coronado,* 31 y 49. La carta de Albornoz en que se rebaten las noticias de fray Marcos sobre unicornios es transcrita por OVIEDO, L. XXXIV, c. i.; IV, 350. La de Zumárraga aparece en "Tres Cartas Familiares" y es citada por Bolton, *Coronado,* 432. La creencia de Juan Badiano en unicornios y otras maravillas es mencionada por Aguirre Beltrán, *Medicina y magia,* 118-9, quien cita a H. W. Haggard, *El Médico en la Historia.* Buenos Aires, 1943, 111. Brebner, 202-3, habla de Frobisher y su búsqueda del cuerno del narval. Acerca de la existencia de unicornios en Florida, *cf.* Bartolomé BARRIENTOS *ap.* Genaro García (ed.) *Relaciones de la Florida,* 27. LEÓN PINELO, II, 46-47, según el cual Durán describe el unicornio de las laderas del Citlatépetl como un animal de forma y tamaño comparables a la cabra, pero *colore sub rufum unum tantumodo in forte cucto cornu... conspicuum.*

[15] OVIEDO, *Hist.,* VI, lii; I, 259-60. VARGAS MACHUCA, II, 135. TORQUEMADA, II, 614. SOLÍS, Lib. III, c. xii; p. 164. Las armas de Moctezuma son también descritas por Ida Rodríguez Prampolini, 93, quien habla de la desolación del valle de Teotihuacán, 92-93. Los grifones de California también devoraban hombres: Dunne, "Lower California", 38; y Bolton, *The Pacific Ocean in History,* 84 *sq.* LEÓN PINELO, II, 44; y Rosenblat, *Los Conquistadores y su lengua,* 151.

VI

EL TRASPLANTE DE LAS INSTITUCIONES FEUDALES

El feudalismo, forma de organización político-militar que prevaleció en el Occidente europeo hasta las postrimerías del Medievo, no llegó a ser un sistema jurídico completo, ya que varió en sus manifestaciones de un país a otro e incluso de región a región. Fue más bien la estructura que se dio la sociedad europea de manera harto espontánea cuando a partir de la época de los sucesores de Carlomagno la autoridad central se disgregó y la Cristiandad latina tuvo que improvisar su defensa militar frente a las embestidas de árabes, escandinavos y magyares. Esta defensa estuvo a cargo de quien tenía recursos para ello —un abad, un conde carolingio, un rico hombre— recibiendo de un rey más o menos impotente por su ayuda consistente generalmente en la pujanza de hombres de a caballo, la posesión de unas tierras a título precario que se denominaron primero beneficio y luego feudo. Nada ilustra mejor este fenómeno que el viejo *dictum* según el cual "la nobleza feudal se alzó de la tierra", principal forma de riqueza durante el Medievo. La relación de carácter personal entre el señor o soberano y el vasallo o feudatario es de origen germánico y se fincó en la lealtad recíproca, siendo consagrada por ceremonias tales como el pleito-homenaje, mediante el cual el vasallo juraba dar ayuda y consejo, y pagar un tributo; y su contrapartida, la investidura, procedimiento mediante el cual el señor, reservándose el dominio eminente de la tierra, ofrecía su protección e investía al vasallo, en forma simbólica, con la tenencia de la misma o en raros casos con el usufructo de un cargo palatino. El juramento de fidelidad del vasallo, hombre libre o noble como el señor, constituyó no sólo la base de sus obligaciones sino la espina dorsal de toda la sociedad feudal, que se fue ramificando en vasallos de vasallos o subvasallos y en señores de señores, o suzeranos. En todos los niveles, las relaciones entre los señores feudales fueron reguladas por el uso y la costumbre, y se codificaron

por los *Libri Feudorum* o por las Asisias en la Europa central y en el reino de Jerusalén, aunque no en España quizá con la excepción de los *Usatges* de Cataluña. Ello explica la gran diversidad, en la Península, de las instituciones y costumbres feudales, lo abigarrado de aquellas que pasaron a América (en donde se adaptaron al medio) y la dificultad ocasional para identificarlas. Como se verá en las páginas que siguen, en la mayoría de los casos la filiación es clara aunque en otros, como en el de la encomienda novohispánica, podría hablarse con más propiedad de una institución no feudal sino feudalística.[1]

La creación de f e u d o s y s e ñ o r í o s en América no fue un fenómeno privativo de España, sino general de todas las potencias coloniales del continente, como lo han demostrado los estudios de Verlinden, Zavala y Alistair Hennessy. Esos autores, en efecto, señalan la existencia en la Cayena del "patronato" o feudo de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales; de los "señoríos" en el Canadá francés del siglo XVII; de las tenencias señoriales creadas por la Corona británica en las Antillas, en Nueva Escocia y en la Nueva Inglaterra (lord Baltimore, en Maryland, debía entregar dos flechas indias cada año al rey en señal de vasallaje, y lord Willoughby, un caballo blanco cada vez que el soberano visitara su señorío); del sistema de "donatarias" y capitanías hereditarias en el Brasil, abolidas hasta el siglo XVIII por el marqués de Pombal. Es cierto que el feudalismo estaba en decadencia en la Península en la época de los Reyes Católicos (aunque conviene recordar que Isabel llegó al trono, por encima de los derechos de su sobrina Juana, en buena medida gracias a la ayuda de los grandes vasallos) y que, como señala Góngora, en Latinoamérica no hubo subinfeudaciones ni jerarquía vasálica como en España; pero no es menos cierto también que el feudalismo americano no fue copia servil y *ne varietur* del europeo. El mismo vasto espacio en que vino a imperar en América la autoridad española y su falta de proporción con la escasa fuerza material de que la Corona disponía en la época de los grandes descubrimientos robustecieron las tradiciones feudales, ya adormecidas en la Península y que el absolu-

[1] Véase en general, mi libro *La Sociedad Feudal, Esencia y Supervivencias* (México, Jus, 1944) y el Cap. IV: "La supremacía y la suzeranía feudales, formas medievales de 'soberanía' ", de mi *Pensamiento Político Medieval* (México, Instituto de Historia de la U.N.A.M., 1950), pp. 41-49. Salrach Marés, 791, ofrece una definición positiva del feudalismo, tomada de Buotrouche. Ver en Hanke (ed.), *Cuerpo de Documentos del siglo xvi*, 68, 69 y 102, que incluso en la literatura político-teológica relativa al tratamiento de los indios hay argumentos que se apoyan en el Libro de los Feudos. La encomienda será tratada en capítulo aparte.

tismo de los Austrias habría de liquidar más tarde. Mas por lo pronto, sucedió lo contrario; los Reyes Católicos y por muchos años también Carlos V, escasos de numerario como los príncipes de la alta Edad Media, hubieron de recompensar los servicios de los primeros conquistadores con concesiones coloniales de tipo feudal, investirlos de poderes feudales en las capitulaciones, y apoyarse para la defensa del naciente imperio en las fuerzas militares de los encomenderos que, como se verá, reunían en sí las características de una hueste feudal.[2]

El feudo tuvo una pasajera vigencia en las Antillas antes de que se intentara implantarlo en la Nueva España. Por Real Cédula del 15 de enero de 1529, dirigida al obispo Ramírez de Fuenleal, Presidente de la Audiencia de Santo Domingo, Carlos V otorgó "asiento y capitulación" a los pobladores de la Española que reunieran ciertos requisitos, para la creación de s e ñ o r í o s de hasta "tres leguas en cuadro (unos 100 km²) . . . por juro de heredad, con jurisdicción civil y criminal" y con opción de convertirlos en m a y o r a z g o s. Además, prometía a los colonos hacerlos "fijosdalgos y caballeros . . . (con) arma y blasón a su voluntad". Como lo prescribía el derecho castellano, la Corona se reservaba en dichos f e u d o s las cosas que no podían enajenarse y, además "los montes y árboles de Brasil, bálsamo y droguerías". El proyecto no cuajó debido a que las riquezas descubiertas en la conquista de México sedujeron a los futuros colonos. Cuando los pleitos relativos a la sucesión de Cristóbal Colón fueron zanjados en 1536, su nieto don Luis Colón, reteniendo el título y privilegios de Almirante, renunció a todos los demás derechos recibiendo en cambio la isla de Jamaica como f e u d o con el título de marqués (que conservan sus descendientes), el ducado de Veragua y una anualidad vitalicia. El Libro de Perpetuidad, de 1559, del Consejo de Indias, contiene las instrucciones dadas al virrey conde de Nieva para otorgar en el Perú investiduras de f e u d o s que no se perderían más que por "heregía, crimen o pecado nefando". Por último,

[2] Verlinden, "Influences coloniales", 448-9, "Sentido de la historia colonial", 561 y "Modern Civilization" 202, donde compara la aceptación colonial del derecho feudal a la aceptación del derecho romano en la Europa de los siglos XII a XVI. Zavala, *Mundo Americano,* I, 108, 143, 381, 406, 410 y II, 114, 132 y 148; y Hennessy, 49-50. *Cf.* también Simpson, *Encomienda,* viii. La cita de Góngora viene de su *Estado en el Derecho Indiano,* 183-5, aunque ese autor prefiere hablar de "patrimonialismo" más bien que de "feudalismo". Sobre las concesiones coloniales de tipo feudal, ver Verlinden, "Précédents médiévaux", 40. Cabe aquí señalar que así como en América no hubo subinfeudaciones ni jerarquía vasálica, tampoco las conoció el feudalismo inglés posterior a la conquista normanda.

Rafael Altamira nos ilustra en su diccionario relativo a la legislación indiana cómo los f e u d o s d e l R e y tuvieron aplicación en la vida administrativa de los siglos XVI y XVII (son citados en las Leyes de Indias) en relación principalmente con la obligación de encomenderos y familiares de la Inquisición, de coadyuvar en la defensa de las costas de los reinos, o sea a cambio de un servicio militar.[3]

La primera vez que se menciona el f e u d o en la Nueva España es, precisamente, en el primer escrito oficial enviado a la corte, o sea en la Carta de Relación de la Justicia y Regimiento de Veracruz (los regidores se declaran "vasallos de vuestras reales altezas"), del 10 de julio de 1519. En ella se describe la costa del Golfo de México a fin de que doña Juana y Carlos V "sepan la tierra que es... y el feudo que en ella vuestras reales altezas podrán hacer y de ella podrán recibir..." (en esta segunda acepción, feudo es sinónimo de tributo). Por esos mismos años, el almirante de Flandes pidió al emperador que le diese en f e u d o el Yucatán recién descubierto, lo que Carlos V le otorgó llanamente; pero la merced fue revocada cuando se advirtió al monarca que era en agravio de los derechos de Diego Colón, segundo almirante del Mar Océano. Como medida de buen gobierno, el Presidente de la segunda Audiencia gobernadora, el ya citado obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, aconsejó a la Corona arraigar a los conquistadores de la Nueva España mediante la creación, en su favor, de 412 f e u d o s o tributos hereditarios y otros tantos m a y o r a z g o s y repartimientos; se consultó el punto a Antonio de Mendoza (ya designado virrey) en Barcelona, en abril de 1535, y en las instrucciones que se le dieron ese mismo mes no se excluye la posibilidad de que una vez en México, otorgara mercedes "en feudo o en otro título que mas convenga... con jurisdicción en primera instancia". Mendoza, como es sabido, jamás lo hizo por considerar que enfeudar tierras era lesivo de los intereses de la monarquía. Las Casas fue de la misma opinión, y se opuso a que la Corona diera indios a los españoles "en encomienda... en feudo... (o) en vasallaje". Viendo las cosas desde Europa, Giovanni Botero considera el marquesado del Valle de Oaxaca, desde el punto de vista

[3] La cédula de Carlos V aparece en la colección de J. B. MUÑOZ, t. 78; su texto ha sido reproducido por Saco, I, 236-9; y de este proyecto antillano tratan Bourne, 249-50, y J. C. Jones, 70. Haring, "Origen del Gobierno Real", 325, se refiere al feudo de Luis Colón. El "Libro de Perpetuidad" está publicado ("ÍNDICE GENERAL DE LOS PAPELES DEL CONSEJO DE INDIAS") en C.D.I.U., XVII: 90, 93 y 94. Altamira, en su *Diccionario, sub* Feudos del Rey, cita las Leyes de Indias (ley 29, tít. 29, Lib. I, número o cláusula 7).

territorial y habida cuenta de los v a s a l l o s que tenía, como un f e u d o perfecto, no así las encomiendas. Por último, François Chevalier compara el a l o d i o medieval, es decir aquel señorío cuyo titular no era vasallo de nadie, con el *rancho* (la palabra misma es de origen mexicano), tipo de propiedad rural que empezaba a surgir en las postrimerías del siglo XVI.[4]

Reiteradamente se ha dicho que al reconocer la corona española como v a s a l l o s a los indios los equiparó a los españoles, siguiendo la práctica medieval castellana de no establecer distinción jurídica entre razas y credos. Independientemente de que los indios, excepto príncipes y caciques indígenas y grupos privilegiados como los tlaxcaltecas, no fueron nunca tratados como hombres libres, sino todo lo contrario, como siervos; y de que, como se verá después, el Derecho indiano distinguió entre *república de españoles* y *república de indios,* el problema consiste en averiguar qué es lo que los españoles —la Corona o los conquistadores— entendían por v a s a l l o en el siglo XVI y, consecuentemente, qué es lo que significa, jurídica y socialmente, el vasallaje de los indios. Eduard Meyer nos dice que el término *vasallus* se empleaba en la Edad Media española para designar al hombre libre poseedor de un feudo, pero también se aplicaba a los solariegos (labradores no libres) y a algunos individuos de condición dependiente. El examen de los textos nos revela que esa dicotomía reaparece en la Nueva España, pues mientras los conquistadores, cuando utilizaron el término v a s a l l o (especialmente en relación a sí mismos) le dieron de significado feudal clásico, la Corona desde un principio equiparó el vasallaje al pago de un tributo de cuantía considerable —tributo que en el feudalismo europeo sólo era simbólico— en beneficio del rey o que éste cedía a los encomenderos (los verdaderos vasallos), quedando así los indios en una situación de clara dependencia. El *status* de los indios en la Nueva España —de tutelaje— que se asemeja en términos europeos a una condición servil, será anali-

[4] La carta del cabildo de Veracruz está publicada en H. CORTÉS, *Cartas y Documentos,* 6 *sqq.,* ya que en realidad se considera la primera Carta de Relación del Conquistador. LAS CASAS, *Hist. Ind.,* III, ci, y HERRERA, Déc. II, Lib. II, c. xix, narran el episodio del almirante de Flandes y Yucatán; *cf.* también LÓPEZ DE COGOLLUDO, I, c. iii; p. 8, y OROZCO Y BERRA, *Historia Antigua,* IV, 23-24. Ramírez de Fuenleal propuso la creación de los 412 feudos repartidos de la siguiente manera: 150 en México, 50 en Michoacán y otros tantos en Oaxaca, 20 en Veracruz, 15 en Coatzacoalcos, etc. Sobre la consulta a Mendoza de 1535, ver Clavero, 185, y Pérez Bustamante *Mendoza,* 26. LAS CASAS, *Tratado Sexto,* 643. Giovanni BOTERO, 532. F. Chevalier, *Land and Society,* 287-8.

zado más tarde relacionándolo con la colonización. Aquí citaré únicamente algunos casos en que los conquistadores utilizan el término v a s a l l o , respecto a los indios, en su significado feudal clásico. Según Bernal Díaz, después de la batalla de Centla, todos los caciques tabasqueños "se otorgaron por vasallos de nuestro gran Emperador". Ese mismo año, Cortés recibió de los tlaxcaltecas (quienes no es creíble que hayan entendido bien la fórmula) la promesa de v a s a l l a j e al rey de España. Moctezuma II —continúa informando Bernal Díaz— "envió a decir (a Cortés) que quería ser vasallo de nuestro gran Emperador" y ofreció el pago de un tributo si se le dejaba en paz. Cuando ya era prisionero del Conquistador —quien en su nombre empezaba a dar órdenes como un *maior domus* de la época merovingia— el *tlacatecuhtli* azteca se profesó v a s a l l o de Carlos V en una ceremonia en la cual, en presencia de notario, se observaron todos los requisitos jurídicos del caso.[5]

El epílogo de la toma de Tenochtitlán fue el establecimiento de una relación de vasallaje entre los jefes mexicanos y el rey de España. Fue una relación directa porque Cuauhtémoc se negó a desempeñar el papel de monarca títere. Tiempo después —y de nuevo es Bernal Díaz nuestro informante— los caciques de Guatemala, Utlatán y Atitán enviaron mensajeros a Alvarado para "darse por vasallos de Su Magestad". Nuño de Guzmán recibió en igual forma la sumisión de algunos jefes indígenas de la Nueva Galicia, a decir verdad a regañadientes pues habría preferido convertirlos en esclavos. Aún a fines de siglo (en 1598-99), los indios de Santo Domingo, San Juan Bautista, Acolocu, Cuéloce, Acoma, Zuñi y Mohoqui en Nuevo México, encabezados por sus respectivos caciques, juraron v a s a l l a j e de rodillas a Felipe II en presencia de Juan de Oñate, en una serie de impresionantes ceremonias de sabor feudal.[6] La iglesia, por su parte, a la que el Papa facultó para tener indios como vasallos (pero nunca los tuvo) se pronunció desde un principio contra la sujeción de los naturales en tal calidad a los encomenderos. En su *Parecer* de 1532, Ramírez de

[5] Sánchez Albornoz equipara a cristianos, moros e indios como "vasallos": *España y el Islam*, 191. E. Mayer, I, 176. *Cf.* también Góngora, *Estado en el Derecho Indiano*, 198; y Ots Capdequí, *Estado Español en las Indias*, 31-32. Acerca del vasallaje de Tabasco y de Moctezuma, ver BERNAL DÍAZ, c. XXVI, I, 153 y c. lxxii; I, 269; y Helps, II, 209, 254, 257, sobre Tlaxcala y también sobre Moctezuma.

[6] *Cf. Barbosa*, 45, sobre los jefes aztecas; BERNAL DÍAZ, cclxiv; II, 378, 379, 381, en relación con Alvarado; y acerca de Juan de Oñate, Hammond y Rey, *Oñate*, 339-340, 342-7, 349, 351-6, 357-59 y 360-2, en donde se publican *verbatim* las Actas de obediencia y vasallaje de los indios de Nuevo México.

Fuenleal advierte al rey desde la presidencia de la segunda Audiencia que "no se ha de conceder ni dar... vasallos en mucha ni en poca cantidad.. ahora ni en otro tiempo", y que más bien debe prohibirse por ley lo que de hecho ya se hacía. Sabemos cual fue la actitud de Las Casas al respecto. En 1550, los franciscanos de Campeche recuerdan al rey que "el indio es libre y vasallo de vuestra alteza" y piden que se pongan "en la real corona", o sea que no sigan bajo la férula de los encomenderos. El segundo arzobispo de México, Montúfar, se queja hacia 1556 de que en los montes y sierras los frailes tratan a los indios "mejor que si fuesen sus propios vasallos". Más adelante hablaremos de las decenas de miles de v a s a l l o s que Cortés recibió junto con el marquesado, a los que en su testamento de 1589 todavía recuerda Martín Cortés, segundo Marqués del Valle; y por último, cabe recordar que Parry señala la existencia, en la Nueva Galicia del siglo XVI, de v a s a l l o s p a t r i m o n i a l e s (los *tlalmaites* o mayeques, en otras partes llamados naborías), cuya condición era intermedia entre la servidumbre y la esclavitud.[7]

El nombramiento de un virrey (en 1535) fue prueba entre otras cosas del deseo de la Corona de poner fin a un feudalismo anacrónico que iba echando raíces en la Nueva España, en donde sin embargo nunca pudo constituirse una sociedad verdaderamente feudal, como afirma Durand. Y a pesar de que el creciente absolutismo, burocracia y mercantilismo prevalecieron sobre linajes y grandes casas señoriales, los conquistadores y sus descendientes demostraron repetidamente que entendían el mundo en términos feudales, actitud de la que tampoco se pudo librar del todo la propia administración de la colonia, la cual en múltiples aspectos revelaba sus raíces medievales.[8]

Tomemos el caso del acto de t o m a d e p o s e s i ó n de la tierra que en el feudalismo medieval consistía, por ejemplo, en cortar la rama de un árbol o en darle de estocadas, lanzar piedras o

[7] Sobre la bula pontificia "para los vasallos si los huviere", ver TOBAR, I, 47-48. RAMÍREZ DE FUENLEAL, *Parecer,* 167. La carta de los franciscanos de Campeche —fray Luis de Villalpando, fray Diego de Véjar y fray Miguel de Vera— ha sido publicada por SCHOLES Y MENÉNDEZ, *Docs. para la hist. de Yucatán,* 1ª serie, 1 y 3. "RELACIÓN DEL ARZOBISPO (MONTÚFAR)... AL CONSEJO DE INDIAS SOBRE RECAUDACIONES DE TRIBUTOS Y OTROS ASUNTOS", en C.D.I.A.O., IV: 496. Martín Cortés mandó en su testamento que se dijeran mil misas por las ánimas de sus criados (*i.e.* los que se habían criado en su casa) y vasallos: *Docs. inéd. relat. a Cortés y su familia,* A.G.N., 400. Parry, *Audiencia of New Galicia,* 56-57.

[8] Simpson, *Encomienda,* 123. Zavala, *Mundo Americano,* I, 397. Durand, *Transformación del Conquistador,* I, 17. *Cf.* Bernal Díaz, c. CLXXXIII, III, 74.

arrancar, arrojándolo, un manojo de yerba o una planta. Los descubridores y los conquistadores observaron fielmente esta práctica por doquier, misma que reflejaba el antiguo ceremonial godo y la cual era registrada por un notario si había uno a la mano. Acto simbólico de posesión, y en su caso el escrito notarial, bastaban para establecer la autoridad regia sobre los territorios en cuestión, a menos que el monarca desconociera la facultad del donante, en cuyo caso exigía la composición. Ya en 1498 los tenientes de Colón cortaban ramas de árboles en las Antillas en señal de dominio; y Grijalva tomó posesión de Cozumel con el ceremonial acostumbrado habiendo dejado como testimonio "un escrito en una torre". Igualmente cortaron ramas de árboles o de magueyes dos tenientes de Nuño de Guzmán: Hernando Cherino, en la isla de Ramos en 1532; y al año siguiente Diego de Guzmán, las márgenes de los ríos San Miguel y San Francisco, cuyas aguas, además, "tomó... é bebió... en señal de posesión". En 1519, Cortés había dado tres cuchilladas de posesión a una ceiba en Tabasco, jurando rodela en brazo y espada en mano defender por el rey esa tierra al que se la disputase, de todo lo cual dio testimonio un escribano. En 1529-31, ya como regidor y en nombre de la ciudad de México, reclamó a los oidores Matienzo y Delgadillo la posesión de unas huertas en la encrucijada de los caminos de Tacubaya y Chapultepec. Ante testigos, entre ellos el poeta Francisco de Terrazas, Cortés y los oidores dieron alternativamente cuchillada tras cuchillada a algunos árboles de esas huertas "en señal de memoria y acto de posesión". De la participación de Cortés en este hecho se tomó nota en las actas del Cabildo metropolitano. En 1535, el propio Conquistador tomó posesión de la California paseándose "de una parte á otra é echando arenas de una parte á otra, é con su espada dio en ciertos árboles que alli estaban". Nuño de Guzmán, en la Nueva Galicia, también recurrió en múltiples ocasiones a las cuchilladas, por ejemplo para tomar posesión de las tierras de los teules chichimecas cuando además, mandó pregonar ese acto jurídico con banderas y trompetas. Es más, en consonancia con su carácter, con el mismo propósito derribó en una ocasión un árbol entero.[9]

[9] Acerca de las formas de tomar posesión de la tierra, véase en general Miranda, *Ideas e instituciones,* 35; y Bayle, *Cabildos,* 68, 97, sobre la composición. Los tenientes de Colón son mencionados por Kirkpatrick, *Conquerors,* 29. Molinari, 87, habla de Grijalva; *cf.* también la ed. de Agustín Yáñez, 21. Cherino y Diego de Guzmán son mencionados en el "PROCESO... SOBRE EL DESCUBRIMIENTO DE LA TIERRA NUEVA", en C.D.I.A.O., XV, 323-5. La fuente principal sobre la toma de posesión de Tabasco por parte de Cortés

Francisco de Ulloa, recorriendo las costas californianas en nombre del rey y de Cortés en 1539-40, y llevando consigo dos escribanos para dejar testimonio escrito de sus acciones (Francisco Preciado y Pedro de Palencia), multiplicó hasta siete los símbolos de su toma de posesión —siempre empuñando su espada desafiante— desde el ancón de San Andrés hasta la isla de Cedros, cortando ramas, moviendo piedras, arrancando yerbas y sacando agua del mar para echarla en la tierra. En su obra de fines de la centuria, *Milicia de Indias,* el último teórico de la caballería indiana, Vargas Machuca, estatuye que para colocar bajo la autoridad del rey alguna tierra el Conquistador "en señal de posesión cortará con su espada plantas y yerbas del dicho sitio, apercibiendo á los presentes porque lo hace". Por esos años —en 1598— al tomar posesión de Nuevo México "con... alta y baja (justicia), horca y cuchillo.. desde la oja del arbol y monte hasta la piedra y arenas del río...", Juan de Oñate personalmente clavó en un árbol la cruz del Redentor que había sido preparada para ese propósito, tras lo cual sonaron las trompetas y se dispararon los arcabuces. Haciendo esto, Oñate repitió con una variante el gesto hecho en 1520 por Francisco Gordillo, uno de los capitanes de Ayllón, y en 1521 por el oidor de Santo Domingo, Pedro de Quexós, al tomar ambos posesión de la costa del Atlántico desde la Carolina del Sur hasta probablemente el condado de Oneida, Nueva York, los cuales habían hecho incisiones en forma de cruz en los árboles. Ceremonial semejante al descrito en los párrafos que preceden era observado por los fundadores de ciudades; examinando los documentos relativos a Veracruz, Peggy K. Liss ve en la fundación del puerto, desde el punto de vista jurídico, un pacto implícito entre un señor y sus vasallos.[10]

---

en la forma en que se relata es BERNAL DÍAZ, c. xxxi; *cf.* también CLAVIJERO, *Historia Antigua,* VIII, 4; p. 299; Prescott, 132; Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 91-92; Altolaguirre, 99; y Miranda, *Ideas e instituciones,* 37. Los detalles del litigio entre Cortés y los oidores aparecen en C.D.I.A.O., XXIX: 439, y su toma de posesión de la Baja California, en versión del escribano Martín de Castro, ha sido publicada en NAVARRETE (ed.) *Col. de docs. inéd. para la hist. de España,* IV: 190-2. Los sucesivos actos de toma de posesión de Nuño de Guzmán son narrados por Pedro de CARRANZA, 154, 165 (también publicado en C.D.I.A.O., XIV: 358), de quien toma esos datos López Portillo y Wéber, 156-7, quien además cita a Juan de Sámano, factor de Nuño de Guzmán; por García del PILAR, 254; en la Cuarta Relación anónima, 464, y por último en la "CARTA" del propio Nuño, p. 55.

[10] Francisco de ULLOA, 234, 236-9; *cf.* Morison, *Southern Voyages,* 622-3. VARGAS MACHUCA, II, 20. "TRASLADO DE LA POSESIÓN QUE... TOMÓ DON JUAN

En las relaciones formales entre Corona y conquistadores, o de éstos entre sí, abundan los actos de p l e i t o h o m e n a j e. Los Reyes Católicos ya habían dispuesto en 1493 que los participantes en el segundo viaje de Colón rindieran a éste y al tesorero real Fonseca "pleyto homenaje de hacer y procurar por todos modos el servicio de S.S. M.M. i de obedecer al Almirante". En la Nueva España, respectivamente en 1525 y 1526, Gonzalo de Ocampo y Jorge de Alvarado, gobernadores sucesivos de la fortaleza de las Atarazanas al borde del lago de Texcoco (donde se guardaban los bergantines y las armas en tiempos de la conquista) rindieron p l e i t o h o m e n a j e a los tenientes de gobernador (Cortés había partido para las Hibueras) "una e dos e tres vezes segun fuero y costumbre de España... de acudir... ayrados o pagados... con la... fortaleza... y los tiros y armas" en auxilio del rey o de sus representantes. En Guadalajara, desde 1533, el Paseo del Pendón se iniciaba sólo cuando, quien había de empuñarlo, o sea el Alférez Real, hubiera rendido p l e i t o h o m e n a j e al modo y fuero de Castilla. El primer alférez recibió el pendón de manos de Nuño de Guzmán, con "juramento y el debido pleito homenaje", según informa Mota y Padilla. En Espíritu Santo y en Chiametla, Cortés exigió esa pleitesía de Luis de Baeza y otros soldados que no lo iban a acompañar en su viaje a California. Una ley de 1545 señalada por Altamira ordenó que en las Indias todos los castellanos y alcaides de fortalezas, con las manos puestas entre las de un oficial de la Corona de mayor jerarquía, según la usanza feudal, "jurasen e hiciesen una y dos y tres veces pleyto homenaje" de "las tener en tenencia por Su Magestad... en guerra, como en paz", so pena de ser castigados como los "que quebrantan su fe". En la *Crónica de Chac-Xulub-Chen* se lee que el cacique maya comenzó a pagar tributo cuando, a la usanza feudal, el nuevo encomendero Julián Doncel "tomó mi mano delante de Francisco Montejo". Cuando en 1567 cundió la alarma en la capital de la Nueva España por la conspiración del segundo marqués del Valle, el recién llegado virrey tomó a éste p l e i t o h o m e n a j e de que se presentaría personalmente ante el rey, despachándolo luego a España. Al propio marqués de Falces se le había "tomado su pleito homenaje como se suele hacer", precisa Suárez de Peralta, pero en esto el cronista seguramente se equivoca ya que el virrey recibía sus poderes

---

DE OÑATE, DE... LA NUEVA MÉXICO", en C.D.I.A.O., XVI: 98; y Hammond y Rey, *Oñate*, 335-6. Acerca de Gordillo y Quexós, ver Quattlebaum, 7, 9, 10, 12; y sobre el ceremonial observado en la fundación de ciudades, *cf.* Bayle, *Cabildos*, 26-27 y Palm, *Monumentos de la Española*, I, 35. Liss, 25.

del monarca cuya persona representaba, y el rey no rendía pleito homenaje a nadie. En cambio Juan de Oñate, por órdenes de Velasco II, antes de emprender en 1595 la conquista de Nuevo México juró fidelidad y rindió h o m e n a j e al rey en la persona de Vicente de Zaldívar, Teniente General de los Chichimecas (quien habría de acompañarlo y era su pariente) y a su vez en 1598 recibió en Nuevo México el de los "indios principalejos y maceguales" de Santo Domingo, Acolocú, Cuéloce, Acoma, Aguscobi y Mohoqui, quienes arrodillados le besaron la mano "en señal de obediencia y vasallaje".[11]

El j u r a m e n t o , una institución básica de la Europa feudal, donde constituyó la osamenta de las relaciones sociales jugó un papel importante en las alianzas entre los conquistadores o para calmar sus querellas, como el exigido por el Cid a Alfonso VI de Castilla. Muchos juraban sobre la hostia consagrada o ante ella, y en una ocasión Luque, Pizarro y Almagro la dividieron en tres partes para compartir la comunión en señal de alianza. El rebelde Cristóbal de Olid exigió juramento a Francisco de las Casas y a los demás soldados que habían permanecido fieles al Conquistador, de "que siempre serían en su ayuda y serían contra Cortés si viniese (a las Hibueras) en persona", tras lo cual soltó de las prisiones a los juramentados, entre quienes no se encontraba Las Casas, porque se negó a jurar. En 1523, en Zinacantlán de Chiapa, Luis Marín envió preso a México a Alonso de Grado "con juramento que le tomó que se presentaría ante Cortés dentro de ochenta días". Los expedicionarios que acompañaron a Coronado pidieron hacer solemne j u r a m e n t o , lo que el virrey Mendoza en persona aceptó. Velasco I lo recibió de Tristán de Luna y Arellano en 1558, cuando partía a la conquista de Florida, en el sentido de que "tendría las tierras que conquistara, del rey" y para el real servicio. *Mutatis mutandis,* Carlos V amenaza en 1540 a Mendoza, Cortés, Alvarado y Hernando de Soto con declarar a l e v e

[11] *Instrucciones de los Reyes Católicos,* del 29 de mayo de 1493, c. 6 *ap.* Fabié, *Ensayo histórico,* 17. Las ACTAS DEL CABILDO de México, I, 54, col. 2 y I, 76, col. 2, registran el pleito homenaje de los alcaides de las atarazanzas. Relativamente a Guadalajara, ver Pérez Brotchie, 89 y MOTA Y PADILLA, 40. La pleitesía de Luis de Baeza y otros es mencionada en la "PROBANZA... SOBRE LA TIERRA DEL MARQUÉS DEL VALLE" *ap.* C.D.I.A.O., XV, 13, 18, 23, 31. Altamira, *Diccionario, sub* Pleyto homenaje. CRÓNICA DE CHAC-XULUB-CHEN, 199. Los problemas con el segundo Marqués del Valle son narrados por HANKE (ed.), VIRREYES, I, 169, en donde se reproduce el *Memorial* del Marqués de Falces. SUÁREZ DE PERALTA, 136. "TRASLADO DE LA POSESIÓN QUE EN NOMBRE DE SU MAGESTAD TOMÓ DON JUAN DE OÑATE...", en C.D.I.A.O., XVI: 105, 112, 121, 126, 130 y 140; *cf.* Hammond y Rey, *Oñate,* 65.

o traidor a quien de entre ellos no respete los descubrimientos o conquistas del otro, o sea a quien viole la palabra empeñada en j u r a m e n t o .[12]

Al tratar más adelante del último florecer del espíritu caballeresco, se examinarán algunas prácticas medievales como el reto o desafío y la de armar caballeros, introducida por Cortés en la Nueva España. En lo que resta del presente capítulo se tratarán cuestiones más técnicas, derivadas por ejemplo de la prohibición en el derecho feudal, al vasallo, de construir fortalezas en su feudo sin la aprobación del señor. Esa prohibición es muy antigua en España —la registran las Siete Partidas— y fue reiterada en las leyes relativas a las Indias. Así, el título XII de la *Gobernación espiritual y temporal de las Indias,* de 1526, ordena que los justicias no consientan que se erijan fortalezas en sus distritos salvo licencia del rey, prohibición reiterada en 1530. En la Real Cédula que creó el Marquesado del Valle, Carlos V ordena a Cortés "que no podades vos, ni vuestros... subcesores hacer ni edificar... fortalezas algunas sin nuestra licencia y especial mandato"; y en el juicio de residencia que se hizo al Conquistador, se preguntó a los testigos "si saben (que Cortés y sus oficiales) hayan hecho torres o casas fuertes... sin expresa licencia e mandato de su magestad". Conviene recordar aquí que tiempo después la Capitanía General de la Nueva España incluyó en su jurisdicción a los castellanos de Ulúa y de San Diego de Acapulco, nombrados directamente por el rey.[13]

[12] Sobre los juramentos entre conquistadores sudamericanos, ver Kirkpatrick, *Conquerors,* 176; Sayous, "Partnership", 290; Blanco Fombona, *Conquistador,* 157; y Bayle, *Santísimo,* 616. Los episodios de Olid y Francisco de las Casas, y de Luis Marín, son narrados por Bernal Díaz del Castillo, c. clxxiii; III, 21; y c. clxxvii; II, 407. *Cf.* Bolton, *Coronado,* 77, sobre el juramento de los expedicionarios que salían a las Siete Ciudades. Priestley, *Tristán de Luna,* 85. *Cf.* Los *Docs. inéditos* de *Cortés,* 27-30 en relación al uso de la voz aleve, que deriva del gótico *levian,* hacer traición.

[13] Las normas que en Castilla reglamentaban el *status* jurídico de las fortalezas son numerosas: *vid.* Partidas 2, 18; 3, 32, 20; Ordenamiento de Montalvo, 4, 7, Nueva y Novísima Recopilaciones de Castilla, etc. Por lo que se refiere a América, la ley aplicable es la 3, 8, 3, de la Recopilación de Indias, y el Título XII, c. VII, 3 y c. XI, 62, del Código de Gobernación espiritual y temporal de las Indias, *ap.* C.D.I.U., XXI: 36 y 45. *Cf.* García Gallo, *Estudios,* 791-2. La Real Cédula en que se hizo merced a Cortés de 23 000 vasallos está publicada en varias colecciones de fuentes, *e.g.* en Cortés, *Cartas y* Documentos; la referencia a fortalezas está en la p. 597. López Rayón (ed.), *Residencia de Cortés,* I, 18. Rubio Mañé, *Virreyes,* I, 113, habla de los castellanos de Ulúa y de Acapulco.

El q u i n t o r e a l, o sea la obligación de restituir a la Corona la quinta parte de los metales preciosos "rescatados" como botín de guerra, hallados como tesoro, o explotados en las minas, tiene un doble origen: por un lado, el derecho del señor feudal a una parte sustancial del tesoro hallado en el feudo de su vasallo y por el otro, la práctica de los reyes de taifas en la Península de reservarse la *quinta parte* de los productos de las minas, norma que según Menéndez Pidal imitaron los reyes cristianos para extenderla después a Ultramar. Sea lo que fuere, en los siglos XI y XII los monarcas cristianos ibéricos se apropiaban de la *quinta parte* del botín tomado en la guerra, así como, en la misma proporción, del producto de la explotación de minas y salinas; y en lo que respecta a minerales, el *senior* de una villa les hacía lo mismo a los infanzones. El derecho al q u i n t o r e a l en el caso de metales, presas y cabalgadas es consagrado en las Siete Partidas (ley 6, tít. 26, artida II) en base en "muchas razones" —la primera de ellas, por "reconocimiento de señorío"— y se aumenta a la mitad en relación a los tesoros descubiertos en enterramientos, descartándose sin embargo los objetos que pudieran ser cortados con tijeras o cocidos en agua por ser indignos del príncipe. Los ordenamientos posteriores son más categóricos: el de Alcalá de 1386, estableció que "todas las veneras de plata y oro y plomo y de cualquier metal... en nuestro señorío pertenecen a nos", cosa que en 1504 confirmaron Isabel y Fernando en Medina del Campo y Felipe II en cédula de 1598 para las Indias. En esta última se disponía la incorporación al patrimonio real de las minas de oro, plata y azogue, y el modo de beneficiarlas, se encontrasen en tierras de realengo, señorío, abadengo, concejiles, baldías o particulares. Ya para la conquista de La Palma, en las Canarias, los Reyes Católicos hicieron merced de los q u i n t o s que les pertenecían a Alonso Hernández de Lugo. Según Herrera, Cristóbal Guerra fue acusado de defraudar el q u i n t o r e a l en las Antillas. Con gran cuidado (el fisco no toleraba chanzas tampoco entonces), desde un principio en la Nueva España Cortés nombró custodios de los fondos reales a un tesorero (Julián de Alderete), a un factor y a un contador, quienes en 1522 certificaron que el oro recogido en México montaba a 130,000 castellanos. Se contaba con el precedente de Grijalva, a quien los oficiales de la Corona habían "sacado al real quinto" a su regreso a Cuba, según Bernal Díaz del Castillo. El soldado cronista asegura que respecto al oro regalado por Moctezuma, lo primero que se hizo fue sacar el r e a l q u i n t o ; y que sólo cuando había sido descontado lo de Su Magestad, Cortés acordó "que se herrasen las piezas y escla-

vos que se habían habido" antes de tomar el quinto suyo, pues según la Real Cédula de 1504 no se podían manipular los metales que no llevasen, mediante punzón, la marca o sello real del q u i n t o. Pero el precioso metal no eclipsaba todavía el interés en los enterramientos. En 1530, Carlos V concedió al conde de Osorno, presidente del Consejo de Indias, facultad de ir a descubrir "tesoros, joyas de oro y pedrerías" en un ámbito muy grande que comprendía la Nueva España, Venezuela y Cabo de Vela, "pagando por esto lo mismo que paga por el oro de minas" o sea un q u i n t o. El real derecho del q u i n t o llegó a ser muy pronto el mayor ramo de ingresos de la hacienda pública; y a lo largo del período colonial la Corona se reservó celosamente en España y en todo el imperio el derecho directo sobre el subsuelo. Ese derecho, con mención específica de su imperio sobre "bitúmenes o jugos de la tierra" fue formalmente cedido por España mediante el Tratado de Amistad de 1836, en el que se reconoció la independencia de México. No era estrictamente necesario ya que, como Estado sucesor, la República mexicana consideró —lo que la Suprema Corte de Justicia ha acogido en varias ejecutorias— las leyes coloniales españolas como supletorias de la legislación vigente en el país; y en todo caso el dominio directo de la Nación, de yacimientos minerales o de mantos petrolíferos, entre otros, ha quedado establecido claramente en el párrafo tercero del artículo 27 de la Constitución de 1917.[14]

[14] Eduard Mayer, I, 105, 106, 110; y II, 234. De la Torre Villar, *Leyes de Descubrimiento,* 70-71 y 75, quien cita a Menéndez Pidal. Zavala, *Instituciones jurídicas,* 221. Moreno de los Arcos, 71 y 75-76. Sobre Fernández de Lugo en las Canarias, *cf.* Zavala, "Conquista de Canarias", 51-52. FONSECA Y URRUTIA, 4-5, enumeran los precedentes medievales del quinto real y hablan de los primeros oficiales de la Real Hacienda en la Nueva España. La Cédula de los Reyes Católicos, fechada el 5 de febrero de 1504 en Medina del Campo, es citada por Burzio, II, 83. HERRERA, Déc. 1ª, IV, 5; I, 369, en relación a Cristóbal Guerra; y sobre Grijalva y el quinto real, ver Bernal Díaz, c. xvi; I, 98. *Idem,* cc. CV (I, 412), CXX (II, 248), CXXXV (II, 131) y CXLVIII (II, 423 y 432) sobre Cortés y el real quinto. La concesión al Conde de Osorno fue por veinte años: NUTTAL (ed.) *Destrucción de Templos e idolos,* 296. Acerca del volumen e importancia del quinto real durante la Colonia, *cf.* FONSECA Y URRUTIA, xii y otros estudios. Sobre el derecho de la Corona al subsuelo ver Bakewell, 250 y en lo que respecta al art. 27 constitucional, E. Flores (ed.), *El petróleo en México y en el mundo.* México, Conacyt, 1979, 243; y F. Tena Ramírez, *Derecho Constitucional Mexicano.* México, Porrúa, 1970, 183 y n. 233. Haring, en *Instituciones,* discute las funciones del veedor, quien era a la vez inspector de minas y de tesoros.

Otras instituciones o costumbres de origen feudal aparecen aquí y allá durante la época colonial. La o r d a l í a (especie de juicio de Dios), de antiguo origen germánico, sobrevivió con el mismo nombre en los juicios gremiales bajo forma de juramento o medio supletorio de comprobación en casos dudosos. Aguirre Beltrán señala una forma de o r d a l í a en el procedimiento divinatorio, introducida en la Nueva España hacia fines del siglo XVI y consistente en meter las manos del inculpado en aceite; si "ardían" quedaba demostrada la culpabilidad. Los conquistadores a menudo organizaban acciones de gracias, rogativas, procesiones, tedéums y misas al Espíritu Santo; y al igual que los castellanos del Medievo, se ufanaban de tener mesa franca, generosa hospitalidad que no dejaban de recordar cuando solicitaban alguna merced del rey. También el círculo de los vencidos imita a veces, inconscientemente quizás, la vida y tradiciones heredadas del feudalismo por los españoles. Alva Ixtlixóchitl, por ejemplo, describe en su *Historia,* atribuyéndolas a la época precortesiana, escenas totalmente ajenas al mundo prehispánico tales como infantes "hincados de rodillas" delante del rey su padre, o un "alarde" del ejército indio frente a "las casas reales, desde donde el rey y los grandes lo estaban mirando"; y el caso del cacique de Tecpan, que al tomar posesión de su cargo, recitaba de memoria una fórmula medieval, para después recorrer el ámbito del pueblo, abriendo y cerrando puertas, acto simbólico de espíritu evidentemente feudal.[15]

[15] Sobre el significado colonial de la ordalía, ver Carrera Stampa, *Gremios mexicanos,* 134, y Aguirre Beltrán, *Medicina y magia,* 195. Bernal Díaz menciona varias veces la devoción de los conquistadores, en primer término Cortés, y su asistencia a la misa, sobre todo en víspera de batalla: c.c. cxli (II, 168), cl (II, 231) clxxxv (III, 82) clxxxvii (III, 93) cxc III (III, 125) cc (III, 172), etc. Sobre la "mesa abierta", ver Bayle, *Cabildos,* 59. Alva Ixtlixóchitl es analizado por Kobayashi, 377; y López Sarrelangue, *Nobleza de Pátzcuaro,* 142, habla del cacique de Tecpan.

VII

LAS HUESTES NOVOHISPANICAS Y SU PANOPLIA MEDIEVAL

LAS TROPAS que llevaron a cabo la Conquista de México y del resto de las Indias tienen diversos antecedentes medievales aunque los distintos autores no se han puesto de acuerdo para establecer una filiación única. Para Chaunu, se trató de *cabalgadas* como las que hacían los jinetes castellanos por tierra mora; y efectivamente, en 1513, el documento intitulado *Gobernación espiritual y temporal de las Indias* ordena que se aparte para la Corona el quinto real en "las cavalgadas, entradas y rescates que se hicieren en Tierra Firme". Para Demetrio Ramos Pérez aquellas tropas se asemejaban a las *Compañías mercedarias,* integradas por particulares y voluntarios, como la Compañía General Catalana que plantó en Atenas el estandarte aragonés y las Compañías Blancas que al mando de Duguesclin participaron en las guerras civiles castellanas del siglo XIV. Ruggiero Romano estima que no siempre participaron en esas *compañías* quienes las financiaban, mientras que en las expediciones de la conquista americana *todos* fueron socios. En este caso se trataba más bien de una continuación de las *compañas* a las que se alude en el Cantar del Mío Cid y en un fuero del siglo XIII. Hernández Sánchez Barba ve el origen de las expediciones de conquista de América en los que se llamaron *caballeros de cuantía,* en la Extremadura del siglo XV, quienes a cambio de las mercedes recibidas del rey estaban obligados a prestar a su costa servicio militar a caballo. François Chevalier llama *mesnada* a aquellas fuerzas, pero este nombre en realidad no designa un instrumento de conquista, sino sólo a la comitiva de los hombres de armas del rey. Más propio sería llamar *huestes* a las bandas de conquistadores, ya que fueron un fiel reflejo de las fuerzas así llamadas que participaron en la Reconquista española, con su elemento aventurero de segundones e hijosdalgo, caballeros y pecheros, y con una participación convenida de antemano en el botín. En España, como en México, se trata de una

conquista que se transforma en una empresa de ocupación y colonización. La semejanza es más evidente si se piensa en los caballos y armamento que los conquistadores transformados en encomenderos debían tener listos en todo tiempo, a cambio de su "tenencia" (o sea la encomienda), a disposición del rey para la defensa de la tierra, servicio militar virtualmente idéntico al *fonsado* de la Castilla medieval.[1]

Desde la época visigoda en España, el "deber de ayuda al Rey" consistía primordialmente en acudir a su llamado de guerra; y ésta fue la principal obligación de los encomenderos hasta que la gradual extinción de la encomienda —a principios del siglo XVII— obligó a la Corona a introducir en la escena militar a una fuerza permanente y semi-voluntaria, que antes de esas fechas había hecho acto de presencia sólo en algunos presidios. Cuando Velasco I pidió tropas, en 1552, para contener la sublevación de los chichimecas, se le recordó desde Madrid que "las encomiendas son rentas que su Magestad les da a los... encomenderos porque defiendan la tierra". En 1524, en las *Ordenanzas de Buen Gobierno,* Cortés había reglamentado minuciosamente el tipo de armas que los encomenderos debían tener siempre listas (lanzas, espadas, celadas, ballestas, etc.), cuyo número —así como el de las cabalgaduras— era proporcional al de los indios a ellos encomendados. Deberían estar siempre listos para acudir al llamado a las armas, y para ello Cortés los arraigó en los distritos donde tenían sus encomiendas (en el vocabulario jurídico indiano vecino y encomendero fueron prácticamente sinónimos). Esa milicia de lanzas —que Parry llama *quasi* feudal— salió airosa de muchas pruebas. Colocada bajo el mando del virrey Mendoza, por ejemplo, en 1540-1 reprimió la rebelión llamada de los peñoles en la Nueva Galicia; rechazó incursiones de los corsarios en Yucatán y Campeche —la última vez en 1617— y en la costa del Pacífico en varias ocasiones entre 1568 y 1615; y en el siglo XVI, el rico encomendero Alonso de Villaseca aplacó con 200 de

[1] "Cabalgada" también significa botín. Ver Chaunu, *Nouveaux Mondes,* 219-220; y C.D.I.U. ("GOBERNACIÓN ESPIRITUAL Y TEMPORAL DE LAS INDIAS"), XXIV: 56. Ramos Pérez, *Hueste Indiana,* 802-3. La alusión de Romano, 42-43, es al *Cantar del Mío Cid,* II, 584. Hernández Sánchez Barba habla de los caballeros de cuantía en Int., XIII-XIV y XXI, a las CARTAS Y DOCUMENTOS de Hernán Cortés quien, como otros muchos conquistadores, era extremeño. F. Chevalier, *Land and Society,* 36. Para el término "huestes" *cf.* Ramos Pérez, *op. cit.,* Palm, *Monumentos de la Española,* I, 38; y Miranda, *Ideas e instituciones,* 33-34. Véase también Chamberlain, "Repartimiento-Encomienda" sobre el fonsado y en García Cortazar, 154-6, la definición de hueste, cabalgada y mesnada.

sus hombres un disturbio en la ciudad de México. El deber militar del encomendero, sin embargo, tenía algunas características diferentes del que el vasallo ibérico estaba obligado a cumplir. El servicio del encomendero fue controlado directamente por los "justicias" del rey, mientras que en la Península el del vasallo estaba sujeto a las reglas consuetudinarias del derecho feudal y, en caso de inconformidad, a la sentencia de tribunales integrados por su pares. Mas la función militar del encomendero perdió importancia en el centro del Virreinato al surgir la Santa Hermandad (en 1553-4), si bien continuó vigente en regiones lejanas como Oaxaca y Michoacán por temerse nuevos alzamientos indígenas. A pesar de todo, en 1624 el adelantado hereditario de las Filipinas García de Legazpi fue nombrado por la alarmada Audiencia "capitán de los caballos de los encomenderos" durante el motín de 1624, cuando el virrey Marqués de Gelves tuvo que huir de Palacio, disfrazado, para refugiarse con los franciscanos. El servicio militar del encomendero, por último, fue permutado en el siglo XVII por un impuesto en efectivo pagado por los súbditos del rey reconocidos como nobles y llamado con toda propiedad *derecho de lanzas.*[2]

El servicio militar del encomendero incluía su presencia, armado de todas armas, en una revista militar, reseña o recuento llamada a l a r d e , que se organizaba en situaciones de emergencia o, rutinariamente, al menos cada seis meses. Ya en 1493 los Reyes Católicos ordenaron que el séquito de Colón en su segundo viaje debía "hacer alarde" cada vez que el Almirante lo ordenase. Según Bernal Díaz el primero que se efectuó en suelo mexicano fue en abril de 1519, pero

[2] La directiva real de 1552 es transcrita por Góngora, *El Estado en Derecho Indiano,* 176. Las ORDENANZAS DE BUEN GOBIERNO de 1524 han sido publicadas en H. CORTÉS, *Cartas y Documentos,* 347-8. Sobre los deberes militar del encomendero, *cf.* Góngora, *op. cit.,* 182; Konetzke, "Nobleza de Indias", 350; y el mismo autor (ed.) C.D.H.F.S.H., Int., xvii. La correlación entre encomendero y vecino es señalada, entre otros, por Góngora, *op. cit.,* 174-5. Parry, *Cities of Conquistadores,* 8. La participación de los encomenderos en la Guerra del Mixtón es tratada por Simpson, *Encomienda,* 121, y por Hennessy, 39, 61; su intervención en la defensa de los puertos yucatecos, por Scholes, "Yucatán", 532, y Ancona, II, 148; y su actuación en el Pacífico, principalmente en Acapulco en 1568, 1592 y 1615, por Hanke (ed.) *Virreyes,* I, 284 y III, 45, donde se transcribe un MEMORIAL y una CARTA que la mencionan, el primero, del Marqués de VILLAMANRIQUE, y la segunda, del Marqués de GUADALCÁZAR. En III, 186, se describe el movimiento sedicioso que tuvo lugar en tiempos del Marqués de Gelves. El episodio de Villaseca es narrado por F. Chevalier, *op. cit.,* 302. Ladd, 61-62, habla del derecho de lanzas a fines de la Colonia. Véase Sarabia Viejo, 231, sobre la utilización del encomendero en la defensa de las zonas periféricas.

el más importante se verificó en 1521 en los patios mayores de Texcoco en vísperas del asalto a Tenochtitlán. Las *Ordenanzas Militares,* dadas por el Conquistador en Tlaxcala poco antes, el 29 de diciembre de 1520, fueron pregonadas durante un a l a r d e de la gente de a caballo y de a pie; y en 1524, como se ha visto, el propio Cortés reglamentó ese género de parada militar en sus *Ordenanzas de Buen Gobierno.* En 1537, Mendoza ordenó que se hiciera un a l a r d e con motivo de un levantamiento de negros, al cual se presentaron 620 caballeros y unos 450 infantes "bien aderezados". En la carta de 1541 en que da noticia de que en la Nueva Galicia prevalece el desasosiego, Peralmíndez Chirinos dice a Juan de Sámano, que "todos nos entendemos al presente... en ejercitarnos en las armas". Esos ejercicios daban origen a juegos ecuestres, entre ellos los llamados r e g o c i j o s . Mendoza ordenó en 1540 que quienes estaban por salir con Coronado hicieran otro a l a r d e , entre otras razones para que se conocieran entre sí "las personas... que van en esta hornada"; y desde Monzón, en 1552, Carlos V recordó al virrey de México que los encomenderos debían tener "armas y caballos, al que mayor encomienda tiene, más" y "que es bien que (les) hagáis hacer alardes". Estos ejercicios eran harto frecuentes: en la *Relación de los alardes,* escrito anónimo de mediados del siglo XVI, se informa que desde la Conquista se había organizado un total de 2,066, de ellos 871 en México, 436 en Los Ángeles (Puebla), 189 en las minas de Taxco, 137 en Michoacán, y el resto en Oaxaca, en las minas de Sultepec, en Colima y en Toluca así como en las minas de Zumpango y Chila, en "la villa de Sant'Alifonso" y en la provincia de Zacatula. El primero de que se tiene noticia, "muy vistoso", en el cual participaron al lado de los españoles un millar de indios auxiliares, tuvo lugar en Cinancatlán, Chiapas, en 1559, en el curso de una campaña contra los lacandones que habían martirizado a algunos frailes dominicos. Siete años después, el gobernador de Yucatán Diego Quijada, temeroso de las incursiones de los bucaneros, informó a Felipe II que "siempre hago alarde de armas y caballos y tengo apercibidos todos los indios para que en viendo cualquier vela me den aviso".[3]

[3] Chamberlain, "Repartimiento-Encomienda", 28 afirma que el alarde era anual. Esquivel Obregón, II, 111, transcribe el párrafo pertinente de las INSTRUCCIONES citadas de los Reyes Católicos, las cuales también son publicadas por Fabié, *Ensayo Histórico,* 18. BERNAL DÍAZ, SOLÍS Y CLAVIJERO en este contexto son citados por Álvarez del Villar, 87-88, quien también menciona los alardes efectuados en Texcoco en 1521 (p. 89) y en México en 1537 (p. 90). Las ORDENANZAS MILITARES de 1520, dadas en Tlaxcala, están publicadas en

En el Medievo europeo, el caballero que disponía de medios se hacía acompañar a la batalla por un e s c u d e r o , portador de sus armas, como llevaba las de don Quijote el paciente Sancho Panza; en la nueva España, el encomendero excepcionalmente podía hacerse reemplazar en la guerra por un e s c u d e r o , pero en cambio las encomenderas y los menores de edad tenían que recurrir siempre a este medio. La Corona era estricta al respecto, y sólo permitía la sustitución, en el caso del encomendero, cuando éste se ausentaba con licencia, cuando la inquisición lo tenía en sus mazmorras, o cuando ocupaba un oficio fuera de los distritos "en que cayeren sus Encomiendas". Si un menor de edad era hijo legítimo y heredero de una encomienda, podía tener un e s c u d e r o que sirviera en la guerra en su lugar hasta que estuviera en "edad de tomar armas". Si la encomienda pasaba a una mujer soltera o viuda (las encomiendas y los cacicazgos, como los feudos europeos, podían caer de lanza en rueca), debía casarse dentro del plazo de un año con un varón capaz de empuñar las armas, y entretanto debía nombrar un c a m p e ó n o e s c u d e r o que guerrease en su nombre.[4]

C.D.I.A.O., XXVI: 19-29 (*cf.* H. CORTÉS, *Ordenanzas,* 640, 643), y las de BUEN GOBIERNO, de 1524, en C.D.I.A.O., XXVI: 135-148. Mendoza informó a Carlos V acerca de los motivos que lo indujeron a ordenar el alarde que organizó en 1537: C.D.I.A.O., II: 200. La CARTA DE PERALMÍNDEZ a Juan de Sámano ha sido publicada en el EPISTOLARIO (IV, 25) de Paso y Troncoso. En C.D.I.A.O., XIV: 373 y 376-82 aparece la INFORMACIÓN (de Mendoza) DE LA GENTE QUE VA A POBLAR LA NUEVA GALICIA CON... CORONADO. La REAL CARTA DE 1552, citada en el texto, ha sido transcrita por KONETZKE (ed.), C.D.H.F.S.H., 307-8. La enumeración de los 2,066 alardes a que se alude en el texto aparece en los ff. 198 y 198 v° de la "RELACIÓN DE LOS ALARDES". La reseña o alarde de Cinancatlán (Chiapas) de 1559 es mencionada por REMESAL, X, xii; II, 311. Paso y Troncoso, EPISTOLARIO, X, 134, ha publicado la carta que el doctor Quijada envió a Felipe II en 1566.

[4] "Los encomenderos ponen caballos (en la Nueva Galicia) para que vayan otros": Góngora, *Estado en Derecho Indiano,* 175-6. Sobre los casos de sustitución de un encomendero por su escudero, *cf.* VISITA A MENDOZA, 76; Zavala, "Libertad de movimiento de indios... Peonaje", 361; y Altamira, *Diccionario, sub* Escudero, en donde cita las leyes de Indias pertinentes: la 18 del tít. 2, libro III, la 1 del tít. 11 del L. VI, y la 16, del tít. 15 del L. II (los menores de edad son mencionados en la segunda). En Nuevo México, Peñalosa nombró escuderos en 1662 para hacer el servicio militar requerido de Diego Romano y Francisco Gómez Robledo en razón de sus encomiendas, los cuales estaban impedidos por haber sido arrestados por la Inquisición. Acerca del deber militar de las encomenderas, véase McAlister, 359, y Muriel, *Recogimientos,* 17; y sobre las obligaciones similares de los guardianes de menores de edad, *cf.* Chamberlain, "Repartimiento-Encomienda", 28.

Las armas que trajeron los primeros conquistadores, y hasta cierto punto también la estrategia que utilizaron en el combate —salpicada de ataques por sorpresa: a l b a z o s y m o d o r r a z o s — parecen trasplantadas de la conquista de Granada o de las guerras de Italia. A reserva de examinar en detalle, en las páginas que siguen, la panoplia del Conquistador, baste mencionar aquí que éste trajo a la Nueva España el armamento con que habían sido vencidos los Abencerrajes: falconetes, culebrinas, ballestas, arcabuces, catapultas, testuguines, cotas de malla, morriones, arneses y corazas para hombres y corceles, y bergantines de inflado velamen. El clima cálido de las nuevas tierras y la naturaleza de las armas ofensivas de los indios transformaron el uso del armamento español e incluso en ocasiones su mismo aspecto. La artillería fue acallándose y la pesada armadura se convirtió en una coraza ligera que en el tiempo llegó a ser de algodón, mientras que la ballesta, arma más útil en la Conquista, cuya vigencia iba decayendo gradual pero inexorablemente en la Europa de entonces, pasó a primer plano. La Conquista —dice Hennessy— tuvo carácter militar claramente identificable con el Medievo; y en la expedición de Coronado, según Bolton, el equipo de que se dispuso era prácticamente medieval. Si una tropa organizada en 1540, tenía tal característica, la que Cortés trajo consigo dos décadas antes la habrá tenido a mayor abundamiento. Al salir de Tlaxcala para el sitio de Tenochtitlán, el Conquistador contaba con 550 soldados —los pocos de a caballo con lanzas y adargas— entre ellos 80 ballesteros así como rodeleros, piqueros y arcabuceros. Orozco y Berra enumera las piezas que componían la panoplia de los primeros conquistadores, entre las cuales figuran prácticamente todas las piezas que forman una armería medieval: yelmos, jacas y cotas de malla, jubones también de malla, coseletes, moldes paar hacer bodoques para los tiros, lanzas jinetas, etc. Cuando murió en 1549, el Conquistador todavía conservaba nostálgicamente en su palacio de Cuernavaca, según el inventario que se levantó de sus bienes, 10 espadas antiguas o bracamartes, 26 ballestas con sus gafas, 380 ovillos de hilo de ballesta y un viejo almete, o sea un yelmo pequeño, además de un jaez o adorno de caballo.[5]

[5] La expresión albazos y modorrazos es de ANTONIO RUIZ, 9v., p. 37, 1ª columna, quien la aplica a la conquista de Sinaloa. Varias descripciones generales de las armas de la Conquista figuran en SAHAGÚN, XII, XXV; IV, 53, en Sánchez Flores, 6, y en Carrillo Gariel, *Traje en la Nueva España,* 98-99 y 105-6. La más cuidadosa es, sin embargo, la de Orozco y Berra, *Conquistadores,* 342-9, pero tampoco es completa. Hennessy, 28. Bolton, *Coronado,* 71. El recuento de la tropa de Cortés en Tlaxcala es hecho por VETANCURT, *Teatro*

En una Información de 1533 sobre la artillería y armas existentes en las atarazanas de México (y que Cortés reclamaba por suyas), en la cual figura una lista de esas armas, se mencionan falconetes, alabardas, barrenas, corseletes o coseletes, celadas, pavesanas y gorjales de malla. En el alarde que Nuño de Guzmán hizo en 1533, durante la conquista de la Nueva Galicia, los 500 soldados que en él participaron (estaban presentes además 20,000 indios aliados) portaban entre otras armas ballestas y arcabuces, lanzas y alabardas, cotas y yelmos, "cueras pespunteadas y... adargas de cueros crudos". En su poco afortunada expedición al Perú del año siguiente, Alvarado "llevó castellanos armados de corazas, corseletes y cotas, cien ballesteros, cien rodeleros... lanzas... (y) espadas de dos manos" (espadones). En 1582, para su expedición a Nuevo México doscientas leguas más allá de las minas de Santa Bárbola (Santa Bárbara), Sánchez Chamuscado solicitó refuerzos de soldados provistos de "cotas y saragüelles de malla y arcabuces y los caballos armados" y un criado indio para cada uno; para poblar ese mismo territorio, el regidor de Puebla Francisco Díaz de Vargas solicitó al año siguiente que las atarazanas de Sevilla o de México le proporcionaran, entre otras cosas, "murriones, corazas.. armaduras... sesenta mosquetes y arcabuces, y seis tiros pequeños... de bronce". El proyecto de Vargas no se materializó; y el de Chamuscado fue poco feliz. En las capitulaciones que firmó Juan de Oñate con el virrey Velasco II en 1595 para emprender la conquista de Nuevo México, se establecía minuciosamente el tipo y cantidad de armamento que llevaría la expedición, así como el de refuerzos que se enviarían

---

Mexicano, 3ª Parte, 150. El poeta FRANCISCO DE TERRAZAS describe algunas de las armas de la expedición que con Cortés zarpó de Cuba:

"
.....
seis tirillos de campo bien ligeros,
ballestas, y escopetas eran treinta,
.....
y alguna munición y bastimentos"

(ed. Castro Leal, 46).

Sobre las armas de que disponían los hermanos Ávila, *cf.* F. Benítez, 178. EL INVENTARIO de los bienes que Cortés dejó en Cuernavaca está publicado en la COL. DE DOCS. INÉDITOS DE CORTÉS, 234-245. Una de las armaduras del Conquistador se conserva en la Armería Real de Madrid y aparece ilustrada en Winsor, II, 390, pero se trata de una armadura de corte o de torneo para noble rico; y seguramente no es la que Cortés, siendo aún relativamente pobre, vistió en la Conquista. Algunas armaduras de esa época, la mayor parte incompletas, se encuentran en varios museos mexicanos especialmente en la Casa del Alfeñique, de Puebla.

posteriormente, en su mayor parte proporcionados por el propio Oñate. La lista es verdaderamente impresionante. Para no mencionar sino lo esencial, el futuro conquistador de Nuevo México llevó "para adorno de (su) persona" en número de seis a doce las piezas de armería más importantes (cotas, partesanas, celadas, etc.), además de "seis pares de Armas de Caballo", a las que añadió más tarde 34 cotas y 26 jubones de malla, 6 culebrinas y 18 caparazones. Favorecido con el título de Adelantado y armado de punta en blanco, Oñate pasó revista a sus tropas —por lo menos dos centenares de hombres— todas excelentemente equipadas y a las que en 1600 habían que añadirse, también por su cuenta, otros 60 soldados armados de pies a cabeza, al igual que sus caballos.[6]

Para arrojar a los franceses de la Florida, Menéndez de Avilés, también nombrado Adelantado por Felipe II, se comprometió —como efectivamente lo hizo— a llevar una expedición de 500 hombres "todos con sus armas, arcabuces y murriones y rodelas y las demás armas", a las que en 1565 se añadieron las arrebatadas al enemigo, que fueron "ciento y veinte coseletes... trescientas picas, muchos arcabuces (e) muchas celadas". En 1580, en las instrucciones a su sucesor, el virrey Martín Enríquez recomienda que las Casas Reales de México estén siempre bien provistas de armas, principalmente "arcabuces y cotas, lanzas y morriones". En sus *Diálogos Militares* de 1583, García de Palacio explica cuáles son las armas más usadas en su tiempo: las picas utilizadas primero por "los Suyços", a quien también se deben las alabardas y partesanas que llevan los infantes; y las rodelas de los capitanes, la "cota y mangas de malla, morriones... espadas y dagas de los soldados de a pie". Todos los soldados —advierte ese autor—

[6] "INFORMACIÓN QUE HIZO LA AUDIENCIA..." en Paso y Troncoso, EPISTOLARIO, III, 8-10. El alarde de las fuerzas de Nuño de 1533 es descrito por MOTA Y PADILLA, 40. La referencia a Pedro de Alvarado procede de REMESAL, III, vi; I, 203. Acerca de Nuevo México y las armas de la expedición de Chamuscado, enviada por Diego de Ibarra, véase el TESTIMONIO DADO EN MÉXICO... (en) 1582 y 1583, por Pedro de Bustamante, en C.D.I.A.O., XV: 83, que es también transcrito por HAMMOND y REY (ed.) *Rediscovery of New Mexico,* 128. En *ibid.,* 134, para el TESTIMONIO de Hernando Gallegos; el de Díaz de Vargas de 1583 ha sido publicado en C.D.I.A.O., XV: 134, 136. Las armas que llevó, en diversas etapas, la expedición de Juan de Oñate son mencionadas por HACKETT (ed.) *Historical Documents,* 228 (para el año de 1595), 282 (para 1596, a cargo de un cierto Ponce de León) y 402 (Vicente de Zaldívar, para 1602); y las listas de ellas han sido transcritas de sus documentos originales por HAMMOND y REY (ed.), *Oñate,* 137-8 y 150-68 (inspección de Lope de Ulloa, 1596-7), 226-7 (inspección de Juan de Frías Salazar, 1598), y 530-57 (inspección de Juan de Gordejuela, 1600).

"deberán ser diestros en jugar y arrojar Lança, Dardo y Benablo". Por esos años, o sea hacia 1585, fray Diego Muñoz dice que en Michoacán los caballos de los españoles van "encubertados . . . hasta las corbas" con cueros de toro; y que sus dueños poseen usualmente dos cotas de malla, de grosor diverso, "zaragüel o escarcela . . . celada acerada . . . espada, puñal, arcabuz y algunos, pistolete y adarga". Durante la guerra contra los chichimecas, que puso a prueba la autoridad virreinal en la segunda mitad del siglo XVI, escasearon las armas —cotas de malla, zaragüeyes, yelmos y arcabuces principalmente— entre otros motivos porque los soldados de los presidios se las jugaban a los naipes o a los dados. Más hacia el occidente, en Guadalajara, ante la eventualidad de una guerra con los indios o con los ingleses, se estableció hacia 1590 una sala de armas que contenía 50 arcabuces, 100 cotas, 100 lanzas y 50 sables. Se tomaron precauciones semejantes entre 1522 y 1552 en la Flota, ya que los abordajes y la lucha cuerpo a cuerpo seguían practicándose. Según su desplazamiento, cada navío debía llevar un determinado número de corazas, petos, armaduras, ballestas con sus jaras y cuerdas, morriones, picas largas y rodelas. Describiendo las armas utilizadas en las Indias en su tiempo —fines del siglo XVI— Vargas Machuca señala, además de las tradicionales, sayos de algodón, y cotas y cueras de ante. Algunos conquistadores, como Hernando de Soto, llevaban entre su gente herreros con sus respectivos fuelles para reparar armas o forjar nuevas. En su *Memorial* de fines del siglo XVI, Gómez de Cervantes informa que en la Nueva España la industria de la armería era tan floreciente que se exportaban a China, La Habana, Nuevo México y otros lugares una gran cantidad de cotas, morriones y celadas, coseletes, rodelas y arcabuces. El Consejo de Indias reglamentó por última vez en 1680 la clase y cantidad de armas que los virreyes de México podían llevar en su viaje a América: cotas y armas enastadas y doradas, entre otras. No podemos terminar este párrafo sin mencionar que, según José R. Benítez, las mujeres conquistadoras adoptaron para la batalla el b r i a l , ropa corta a manera de jubón con mangas largas y una especie de faldón, inventado desde el siglo XII para sustituir a las largas y estorbosas túnicas tan impropias para los encuentros armados.[7]

[7] Buckingham SMITH (ed.) I, 15: "Título de Adelantado... de Pedro Méndez de Avilés"..., y RUIDÍAZ, II, 460. "INSTRUCCIONES... (D)EL VIRREY HENRÍQUEZ" (de 1580), en C.D.I.A.O., III: 495. GARCÍA DE PALACIO, 54v° a 56v° Fray DIEGO MUÑOZ, 29. Sobre la escasez de armas durante la guerra chichimeca, *cf.* Powell, "Spanish Warfare", 548-9 y 594. Pérez Verdía, 298, menciona la Sala de Armas de Guadalajara. Acerca de las armas con que se protegía

Con espíritu de síntesis y evitando en lo posible toda repetición, a continuación se tratarán las armas utilizadas en la conquista de la Nueva España, dividiéndolas en tiros, máquinas de guerra y armas individuales, ofensivas y defensivas.

Los Tiros. El uso de la pólvora en Europa empezó a generalizarse hacia fines de la Guerra de los Cien Años, o sea a principios del siglo XV, aunque los árabes ya la habían utilizado esporádicamente antes y Rogerio Bacon la había experimentado dos siglos atrás. Las diferencias entre los distintos tipos de cañones consistían básicamente en el calibre, y en la Nueva España sólo se utilizaron los de poco calibre. Bernal Díaz menciona diez tiros de bronce y ciertos falconetes entre las armas traídas por Cortés aunque Brebner dice que fueron cuatro. Para el sitio de Tenochtitlán, ya contaba con trece falconetes que arrojaban balas de hasta dos y media libras los cuales según Clavijero distribuyó en los bergantines; la mayor de estas navículas —dice Prescott— podía llevar hasta cuatro de esos pequeños cañones. Orozco y Berra informa que para el sitio, Cortés disponía, además, de diez bombardas, de calibre algo mayor. Durante un alarde de sus tropas en Texcoco, en abril de 1521, contó los 18 tiros de que disponía: quince falconetes de bronce y tres tiros de mayor calibre. Después de la caída de la capital azteca, fundió una culebrina (arma más larga) o una media culebrina —afirma Carlos Pereyra— utilizando al efecto el metal de dos tiros pequeños, de un cañón serpentino y de dos sacres. Tratando aún de ganarse el favor imperial, el Conquistador envió a Carlos V una culebrina fundida en plata y oro bajo, denominada *Ave Fénix,* la cual tenía una inscripción muy reveladora de su habilidad cortesana:

"Aquesta ave nació sin par,
yo en serviros sin segundo,
y vos, sin igual en el mundo".

---

a la Flota, ver C.D.I.U., XXV: 188-191 (CÓDICE DE LA GOBERNACIÓN ESPIRITUAL Y TEMPORAL DE LAS INDIAS, c. 6 a c. 87). VARGAS MACHUCA, I, 36-37. Bolton, *Coronado,* 275, proporciona la información sobre los herreros de Hernando de Soto. GÓMEZ DE CERVANTES, 97. En relación con las armas que a su partida llevaban consigo los virreyes, véase C.D.I.U., XVIII: 151 (Guadalcázar), 186 (Gelves) y 197 (Cerralbo) y Rubio Mañé, *Virreyes,* I, 115, donde se cita como ley aplicable la Recop. de Leyes de Indias, I, L. III, tít. III, Ley 9, p. 546. José R. Benítez, en *Traje y costumbres,* 41, proporciona los nombres de las once mujeres que vistieron el brial en la Conquista (*loc. cit.,* nota 2). *Cf.* Friederici, 466.

Según un recuento de Alberto Mario Salas, quien es la principal autoridad en materia de armas de la conquista de América, Cortés contaba al término de la campaña en México con 41 tiros de bronce, algunos fundidos en la tierra, a saber tres medias culebrinas, un cañón serpentino, dos sacres, y 35 unidades de calibre mayor, entre ellas varios falconetes, más 70 piezas de hierro entre lombardas y pasavolantes. Francisco de Ibarra llevó algunas culebrinas a la conquista de la Nueva Vizcaya, que vomitaron fuego en 1564, en las márgenes del río Fuerte; y en la conquista de Florida, un año después, muchos tiros de ese tipo fueron disparados contra los hugonotes franceses por Menéndez de Avilés. Por lo menos en lo tocante a la Nueva España, ya que no había muros que batir como en la Península, la artillería tuvo una importancia psicológica incomparablemente mayor que la eficacia de sus tiros para aterrorizar a los naturales.[8]

Las máquinas de guerra. Esos artefactos, heredados del pasado medieval o aun de la antigüedad clásica, entraron en acción solamente en dos ocasiones: cuando Cortés fue asediado en Tenochtitlán y durante el sitio final de la capital mexicana. Para defenderse de la embestida de los guerreros aztecas después de la muerte o asesinato de Moctezuma, Cortés mandó construir tres testuguines (llamados también testudos, tortugas o mantas) para apoderarse de las azoteas vecinas al palacio de Axayácatl, donde con sus hombres se alojaba. Se trataba de unos ingenios de madera de dos pisos, con troneras, saeteras y salidas y sustentados por ruedas, que servían de parapeto móvil para un mínimo de veinticinco hombres armados, los cuales podían así horadar muros y destruir albarradas. Bernal Díaz los llamaba sambucas, y en caso de retirada podían ser arrastrados por los auxiliares tlaxcaltecas. Sin embargo, durante la huida de México, esta esperanza se reveló vana. Al regresar Cortés al lago de Texcoco, en vísperas de la caída de Tenochtitlán, un soldado que había estado en las guerras de Italia, Antonio Sotelo de Betanzos, construyó un trabuco para el ataque contra Tlatelolco, "a donde Guatemuz se había retraído". Era una especie de balista o catapulta (Oviedo lo llama

[8] Sobre los tiros en general, ver A. M. Salas, 215, 217-19 y 233; y Brebner, 48, sobre los traídos por Cortés. CLAVIJERO, *Historia Antigua,* x, xv; p. 395, menciona los trece falconetes emplazados en los bergantines. Prescott, 306 y 466-7, dice que Cortés disponía en Texcoco de 18 tiros, reducidos a 14 por Orozco y Berra, *Conquistadores,* 352. Carlos Pereyra, *Cortés,* 145. MENÉNDEZ DE AVILÉS, 915-918. *Cf.* Pardo Riquelme, 102, y A. M. Salas, 205-6, acerca de la escasa efectividad de la artillería en la Conquista.

d i s p a r a t e) pero los españoles tuvieron tan mala suerte que la primera piedra pasó por detrás de los defensores y cayó en un rincón del célebre mercado; y la segunda, alzándose perpendicularmente en el aire, dio sobre la propia máquina haciéndola pedazos.[9]

Las armas individuales ofensivas. Se menciona a continuación, en orden alfabético, las que fueron utilizadas por los conquistadores de México. Muy común fue la a l a b a r d a y una de sus variantes, la p a r t e s a n a .[10] El a r c a b u z o e s p i n g a r d a, confundido a veces con la escopeta —un armatoste enfadoso, lo llama Salas— fue, junto con el mosquete de mecha, el arma de fuego más usada en América durante los siglos XVI y XVII. Cortés trajo algunos arcabuceros y según Bernal Díaz, noventa espingarderos llegaron a Veracruz en la expedición de Narváez. Con este tipo de arma los expedicionarios de Coronado mataron en la gran Q u í v i r a los primeros búfalos vistos por los europeos, como habrían de hacerlo también más tarde (en 1528) los soldados de Chamuscado, según los relatos de tres testigos oculares. En 1562, el alcalde mayor de Veracruz Avendaño se quejó ante el rey de contar, según a l a r d e recién hecho, con el auxilio de sólo cincuenta y tantos arcabuceros para defender el puerto de los franceses, quienes habían amenazado atacar la plaza por lo menos con trescientos así armados "para quemarla toda". Menéndez de Avilés llevó a Florida 350 arcabuceros. Castaño de Sosa enumera los a r c a b u c e s utilizados en las conquistas de Juan de Oñate; y Vizcaíno llevó veinte de estos soldados en su expedición de 1602-3 hasta el Cabo Mendocino. Hacia 1630 los cincuenta que había en Nuevo México "imponían terror a los indios", según fray Alonso de Benavides; y el jurista Beleña informa que la ciudad de México debía ser patrullada por guardias con "arcabuces de hasta cuatro palmos o más" por disponerlo así una Ordenanza sobre armas

[9] Sobre los testugines, ver BERNAL DÍAZ, c. CXXVI; II, 77; OVIEDO, *Historia General y Moral,* XXXIII, XIII; IV, 62; CLAVIJERO, *Historia Antigua,* IX, 16; p. 359; Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 365, 369; y Prescott, 361. Acerca de la fallida catapulta, *cf.* BERNAL DÍAZ, c. CLV; II, 292, 294; OVIEDO, XXXIII, XXIX; IV, p. 146; SAHAGÚN, L. XII, C. XXXVIII; IV, 154; Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 538-9 (quien cita las Cartas de Relación, de Cortés donde se menciona el episodio); y Prescott, 505.

[10] Los primeros alabarderos y partesaneros llegaron con el Conquistador. También se llevaron alabardas en la expedición de Legazpi a las Filipinas (Muro, "Expedición de Legazpi", 91). Juan de Oñate prefirió la partesana en la conquista de Nuevo México; también García DE PALACIO menciona esta arma.

del 16 de julio de 1666.[11] Un arquero inglés —que al parecer conservaba vivas las tradiciones de Crécy— enseñó el uso del arco a los soldados de Hernando de Soto, con tal éxito, nos dice el Inca Garcilaso, que disparando flechas envenenadas pudieron defenderse de los franceses. Cortés presenció a caballo el alarde de Tlaxcala de 1521, llevando ropeta de terciopelo sobre la armadura y esgrimiendo en la diestra una azagaya, lanza arrojadiza de origen berberisco ligera y de hasta cuatro metros de largo.[12]

La ballesta, versión perfeccionada del antiquísimo arco y tomada probablemente de los bizantinos por los cruzados en el siglo XI, había llegado a su mayor efectividad al producirse el descubrimiento de América. Era un arma portátil, se armaba con un cranequín o armatoste y era apropiada también para la montería pues carecía de estruendo, pero su utilización principalísima fue en la guerra ya que su virote o saeta era muy certera. En la Conquista fue más importante incluso que el arcabuz y el mosquete, armas de pólvora y mecha y por ello de empleo muy lento. La utilizaron todos los conquistadores inclusive Hernández de Córdoba y Grijalva antes que Cortés.[13] Este último se embarcó en Cuba con 32 ballesteros; y con unos mensajeros cempoaltecas envió una ballesta acompañada de una carta y de un sombrero de seda de tafetán carmesí a Tlaxcala, para proponer perentoriamente una alianza. Esto, dice Muñoz Camargo, "puso en extraña alteración á toda la República". Luego

[11] A. M. Salas, 208, y Pardo Riquelme, 102, discuten los méritos relativos de arcabuces y espingardas. BERNAL DÍAZ menciona en c. lii; II, 364, y c. cci.; II, 180-1; y en c. ccxiii; III, 274, a los noventa espingarderos que llegaron con Narváez. Sobre el empleo del arcabuz en Nuevo México, *cf.* Hammond, *Coronado's Seven Cities,* 46-47; y las Relaciones o Testimonios sobre la expedición de Sánchez Chamuscado escritos en 1582 por HERNÁN GALLEGOS y PEDRO DE BUSTAMANTE (en Hammond y Rey, *Rediscovery of New Mexico,* 91, 131, 136). La carta de Juan Bautista de AVENDAÑO fue publicada por Paso y Troncoso, EPISTOLARIO, IX, 181. MENÉNDEZ DE AVILÉS, 915, 927, habla de sus arcabuceros aunque no es coherente respecto al número, pues primero dice que eran 300 y luego 350. Para la mención de "arcabuces", "arcabucería" y "arcabuzazo" en CASTAÑO DE SOSA, "Memoria del descubrimiento", ver los ff. 224v°, 228v°, 229, 233 y 233v° VIZCAÍNO, 69, 71 a 75 y *passim.* Fray Alonso de BENAVIDES, *Memorial* (versión inglesa), 23, BELEÑA, vol. I, 2ª Parte, núm. x, p. 5.

[12] El arco es mencionado por GARCILASO DE LA VEGA *ap.* Salas, 203-4; y la azagaya por Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 431-2.

[13] A. M. Salas, 199-200, 202 y 224, trata ampliamente la ballesta. Véanse también Pardo Riquelme, 102; Romano, 20; ARGENSOLA, 30 y Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 20 (sobre Hernández de Córdoba); OVIEDO, XVII, XXIV; II, 158; y Altolaguirre, 64 (sobre Grijalva).

los cholultecas que trepándose por las paredes intentaban escapar de la matanza ofrecieron un fácil blanco para las ballestas. Narváez había traído muchos ballesteros que en su mayoría se pasaron a las filas de Cortés; el Conquistador, al hacer el recuento de Texcoco, constató que disponía de 118 de ellos, algunos de los cuales lo acompañaron a la Mar del Sur. Narváez también llevaría más tarde otros a la Florida. En fin, la b a l l e s t a es el arma que con más frecuencia menciona Bernal Díaz en su *Historia Verdadera;* y fue a un b a l l e s t e r o del bergantín de García Holguín, quizá Juan de Mansilla, a quien se rindió el emperador Cuauhtémoc: "e porque vido (Guatimucín) que ciertos ballesteros encaraban con las ballestas contra él, dijo e hizo señal que no tirasen, que él se rendía por preso. E asi lo fue... e (fue) llevado luego a... Cortés".[14]

Tanto Olid como Francisco de las Casas y Cortés llevaron ballesteros a las Higueras (Hibueras). También los encontramos entre los chamulas de las Chiapas y en el Soconusco acompañando a Mazariegos y a Diego de Godoy en 1524-5; en Michoacán, desde 1521; en Pánuco, con Nuño de Guzmán y Sancho de Caniego, en 1527; en Tehuantepec y entre los zapotecas y mixtecas; con Pedro de Alvarado en el Soconusco y en Guatemala (este conquistador los llevó también al Perú en 1534); en la Nueva Galicia, donde el cronista Carranza "ballesteaba" él mismo; y con Montejo el Viejo y Alonso Dávila en Yucatán. Coronado llevó 22 ballesteros a las Siete Ciudades en 1540; y ese mismo año el generalmente apacible obispo Zumárraga, escribiendo a un sobrino de Durango (Vizcaya), Sancho García de Larraval, le pidió que le enviara 200 b a l l e s t a s , de las que había mucha demanda —dice— para guardar en casa por lo menos 50. En la Guerra del Mixtón participaron 500 arcabuceros y ballesteros, los más

[14] OVIEDO, *Historia General y Moral,* XXXIII, ii; IV, 13; Prescott, 124; Pereyra, 41; y Brebner, 48 coinciden en que los ballesteros que llegaron a México con Cortés fueron 32. MUÑOZ CAMARGO, 184. Mencionan a los ballesteros que Narváez trajo a Veracruz: TAPIA (ed. Yáñez, 89); OVIEDO, *op. cit.,* XXXIII, xii; IV, 53; Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 316; y Altolaguirre, 202. BISHOP, 35, habla de los que posteriormente llevó a Florida el mismo Narváez. El recuento de Texcoco procede de Orozco y Berra, *op. cit.,* IV, 481. La ballesta es el arma que con más frecuencia menciona BERNAL DÍAZ: setentinueve veces en sus capítulos 18 a 149, y también en los cc. 172, 173, 175, 178 y 213. Cortés llevó ballestas a la Mar del Sur: RELACIÓN DEL LICENCIADO NÚÑEZ, 45, 49; y OVIEDO, *op. cit.,* XL, i; p. 350; y él mismo era personalmente ducho en el manejo de tal arma (CARTA AL CONSEJO DE INDIAS PIDIENDO AYUDA PARA CONTINUAR SUS ARMADAS, del 20 de septiembre de 1538, *ap.* C.D.I.A.O., III: 537). La rendición de Cuauhtémoc es relatada por OVIEDO, *op. cit.,* XXXIII, xlviii; IV, 232-3 y por Gardiner, *Naval Power,* 184.

de ellos encomenderos. Juan Páez dice en su relación de 1524 que los indios de California informaron a Cabrillo y a su gente sobre unos náufragos que eran seguramente españoles, porque eran "ombres como ellos que tenian barbas y que traian perros y ballestas y espadas". Hernando de Soto llevó ballesteros a su recorrido por siete de los actuales Estados Unidos, de los cuales un cierto número permaneció con Moscoso después de la muerte del explorador. Y también los llevaron entre sus soldados a Florida, Tristán de Luna en 1558 y Menéndez de Avilés en 1565. Arma tan útil en la Conquista no podía escasear, y en 1563 el Visitador Valderrama ordenó que se limitara en México el número de licencias de armas y que no se diera ninguna para arcabuces, b a l l e s t a s y lanzas.[15]

Prosiguiendo con las otras armas de la Conquista, cabe ahora señalar la d a g a , habitual del soldado de infantería y muy usada

[15] Sobre las ballestas en las Hibueras, *cf.* la RELACIÓN DE... CUENTAS... DE... CRISTÓBAL DE OLID, en C.D.I.A.O., XII: 499; II: 131 (Francisco de las Casas); y sobre las que llevó Cortés, la CARTA DE ALBORNOZ, 485-6 así como GÓMARA, 414; y ZAVALA, *Instituciones Jurídicas,* 300-1 (Documento IV: relación de los gastos que hizo... Cortés, transcrito de C.D.I.A.O., XII: 386). Respecto al Soconusco y Chiapas, *cf.* la RELACIÓN DE DIEGO DE GODOY (ed. de la B.A.E., 445; ed. de Vedia en *Hist. primit. de Indias,* 466); REMESAL, III, vi; I, 202, en relación con Diego de Mazariegos; y Fray FRANCISCO DE XIMÉNEZ, *Historia* de... *Chiapa y Guatemala,* I, 115, respecto de Alvarado. Mencionan ballestas en la provincia de Pánuco OVIEDO, *Hist. General y Moral,* XXXIII, XXXVII; IV, 181, y Chipman, *Nuño in Pánuco,* 162 (expedición de Sancho de Caniego al río Palmas, de *ca.* 1527). Su uso en Tehuantepec es registrado por OVIEDO, *op. cit.,* XXXIII, XXXIII; IV, 161 y XXXIX; IV, 184; y en Michoacán por GÓMARA, 394. Alvarado las llevó a Guatemala: RELACIÓN DE... ALVARADO A... CORTÉS, 457-8; y al Perú: REMESAL, III, VI; I, 203; en la Nueva Galicia, por Juan de SÁMANO, 280; por PEDRO DE CARRANZA, *ap.* C.D.I.A.O., XIV: 365; y por OVIEDO, *op. cit.,* XXIV, V; IV, 274-5; y por el propio NUÑO DE GUZMÁN ("Carta a su Magestad", del 8 de julio de 1530, *ap.* C.D.I.A.O., XII: 365). La ballesta aparece también en Yucatán: Francisco de CÁRDENAS VALENCIA, 34; RELACIÓN DE LO SUCEDIDO A ALFONSO DÁVILA... *ap.* C.D.I.A.O., XIV: 102 y 106; y Chamberlain *Conquest and Colonization of Yucatan,* 44, 46 y *passim.* ZUMÁRRAGA, *Cartas Familiares,* 288, 290. Coronado llevó 22 ballesteros en su búsqueda de Cíbola y Quívira: Aiton, MUSTER ROLL OF CORONADO, *passim.* Se emplearon igualmente en la Guerra del Mixtón: Cuevas (ed.) CARTAS Y DOCUMENTOS DE H. CORTÉS, 203. JUAN PÁEZ, en C.D.I.A.O., XIV: 171. El Inca GARCILASO informa que la expedición de Hernando de Soto disponía de algunas: pp. 148, 166, 176, etc., así como ABAD Y LASIERRA, 56, Priestley, *Tristán de Luna,* 102-3 alude a los ballesteros que acompañaban a su biografiado; y BARTOLOMÉ BARRIENTOS, 103, atestigua que Menéndez de Avilés "saltó a tierra", en Florida, acompañado de 30 arcabuceros y 4 ballesteros. Licenciado Jerónimo VALDERRAMA, 201-2.

también en los quites a caballo con la espada;[16] luego, la escopeta, primero destinada al tiro con perdigones y más tarde con balas, un arma de retrocarga que los españoles usaron desde fines del siglo xv (el primer cuerpo de Escopeteros fue creado en 1509 para la conquista de Orán);[17] y los dardos y venablos mencionados por García de Palacio. La espada de la Conquista era más liviana, y su hoja —las de Toledo eran las más apreciadas— más estrecha que en los siglos xiv y xv.[18] Data del xvi el montante, o espadón espada enorme a dos manos que Alvarado llevó al Perú y el capitán Luis de Velasco, hombre de Oñate, a Nuevo México.[19] El gorguz o gorguje, una lanza corta, es mencionado por el Padre Acosta como una de las armas de la hueste de Cortés.[20] La lanza fue el arma clásica de la caballería y su formidable uso había sido demostrado desde fines del siglo xv en las guerras entre los suizos y Carlos el Temerario, bisabuelo de Carlos V. La jineta era una lanza más liviana y se la fabricó en la Nueva España por órdenes de Cortés a partir de 1520 cuando éste se proponía sorprender a Narváez; la lanza que se empleaba en los torneos era más pesada, estaba provista de una arandela para proteger la mano del caballero y se enganchaba en el ristre, pieza metálica que sobresalía del peto de la armadura.[21] El mosquete hizo su aparición desde la llegada de Cortés quien traía trece consigo; y Vizcaíno lo llevó hasta el Cabo Mendocino. La pica, lanza extraordinariamente larga, es mencionada por Bernal Díaz, pero no se utilizó mucho en la conquista de México.[22] El pistolete, de menor longitud y calibre que el arcabuz apareció en Michoacán, según fray Diego

[16] Sobre la utilización de la daga en la Conquista, *cf.* Bernal Díaz, c. cxxiv; ii, 66 y A. M. Salas, 186.

[17] Después de la ballesta, la escopeta es el arma que con más frecuencia menciona Bernal Díaz: sesentinueve veces en sus capítulos cxviii a clxix y, además en los clxxii, clxxiii y clxxv.

[18] Resulta obvio que no había conquistador sin espada. Ver Bernal Díaz, especialmente en sus capítulos cxxii a cxlvi; y A. M. Salas, 177.

[19] Pedro de Alvarado (Remesal, iii, vi; i, 203) y Luis de Velasco, capitán de Juan de Oñate (Bolton, *Spanish Borderlands,* 172), preferían esta arma.

[20] Acosta, vii, xxiv; p. 517.

[21] A. M. Salas, 187-8 examina las distintas clases de lanzas utilizadas en la Conquista. Prescott, 329, informa que un soldado llamado Tobillos hizo varias lanzas para Cortés en 1520. Las menciona también Bernal Díaz, cc. cxviii, cxix, cxxiii, cxxv, cxxviii y cl; y Hernando de Soto, *Carta a los Oficiales de Cuba,* f. 83v°.

[22] A. M. Salas, 191; Bernal Díaz, c. xviii a c. xlix; ii, 37 a 226 y *passim.*

Muñoz. Finalmente, Bernal Díaz habla del p u ñ a l y de la s a e t a , ésta última como arma independiente de la ballesta.[23]

Las armas defensivas. Básicamente eran la armadura y las partes de ésta utilizables individualmente, los escudos de diversas formas y principalmente la rodela y la adarga, y las piezas metálicas o acolchonadas que protegían la grupa y la cabeza del caballo o yegua. La pesada a r m a d u r a (llamada gótica) ya perfeccionada a principios del siglo XVI mediante la añadidura gradual a lo largo de los siglos de numerosas piezas de hierro a la cota primitiva no resultó adecuada para la Conquista. Razones de táctica y de clima, entre otras, la hicieron poco práctica, y generalmente en la Nueva España se usó sólo en los torneos virreinales. Nuño poseía una de lujo, del tipo llamado a r m a d u r a b o r g o ñ o n a , de la cual había desposeído a Pedro de Alvarado. Cuando hizo su expedición a Cíbola y a Quívira, Coronado vestía una dorada que tenía un yelmo con una cimera de plumas, atuendo que lo convirtió en fácil blanco de las flechas, piedras y otros proyectiles de los indios de Nuevo México; la llevaba puesta durante la captura de Háwikuh (Cíbola) y por ello llegó a ser conocido como "el jefe blanco del casco dorado". El virrey Mendoza se presentó a combatir en la guerra de los Peñoles "armado de todas armas"; y más tarde uno de los capitanes de Juan de Oñate llamado Luis de Velasco fue poseedor, además de una lanza con empuñadura de plata y de una daga dorada, de tres a r m a d u r a s completas.[24] Entre los escudos utilizados en la conquista, los más usuales fueron la rodela para los infantes ("rodelero" es virtualmente sinónimo de soldado de a pie), y la a d a r g a , escudo más ligero pero más grande, de forma acorazonada u ovalada, propio de los hombres de a caballo; esta arma es mencionada con frecuencia, entre otros, por Bernal Díaz y Gaspar Castaño de Sosa.[25] Entre las piezas sueltas de la armadura, el gran historiador de la Conquista menciona los a l c o n e t e s , las a n t i p a r r a s (o ven-

[23] BERNAL DÍAZ, c. CXXII; II, 61 y c. CXXIV; II, 66 (sobre el puñal) y c. CLXVI; II, 402 (sobre la saeta).

[24] Respecto a la "armadura gótica" (así llamada por haber sido perfeccionada en el Sacro Imperio), *cf.* J. R. Benítez, *Traje y Adorno,* 18; y Vale, 120. La armadura borgoñona de Nuño es mencionada por Carrera Stampa, *Nuño,* 8; y en relación a la dorada de Coronado, *cf.* Bolton, *Coronado,* 197; y *Spanish Borderlands,* 89 donde en la p. 172 se habla del Capitán Luis de Velasco. Acerca de cómo se presentó Mendoza en la Guerra de los Peñoles, ver Mendizábal, V, 109.

[25] A. M. Salas, 248-9. Lanfranchi, 15. Bernal Díaz, c. CCI; III, 180-1: y Gaspar CASTAÑO DE SOSA, "Memorial del descubrimiento", f. 299.

tanillas) y la b a b e r a (baberol, barbera o barbote) que protegía la parte inferior de la cara. Dieciséis de estas últimas fueron usadas por miembros de la expedición de Coronado.[26] La b u f a, accesorio grande y curvo que reforzaba el guardabrazo izquierdo de la armadura, al que se atornillaba, y que servía como tarja para defender el cuello, apareció únicamente en torneos o pasos de armas, pero ha dejado su huella en el nombre del cerro de la Bufa de Zacatecas (peñón grande y curvo que fue incluido en el escudo de armas de esa ciudad por Felipe II) y en el de la Bufa del Águila en Real del Monte.[27] Los cronistas de la Conquista mencionan también las c a l z a s de malla; el bacinete, casco o c a p a c e t e, que cubría la cabeza dejando libre el rostro; la c o r a z a, compuesta de peto y espaldar; y su variante ligera, el c o s e l e t e.[28] Aparece en las crónicas también la c o t a d e a r m a s, túnica sin mangas que se colocaba entre la coraza y la malla; y de este último género, la c o t a d e m a l l a fue utilizada por los conquistadores con profusión. Esta prenda defensiva se encontraba en tres formas: la loringa, la cubierta de láminas pequeñas y la más clásica, en forma de dalmática, formada por finos y fuertes anillos de acero entrelazados. Las de malla aún más fina, o jacerinas, resultaron un fracaso en la expedición de Soto en la Florida. En 1529 Zumárraga acusó ante el rey a Nuño de Guzmán, entonces Presidente de la primera Audiencia, de haber recibido en calidad de soborno, entre otras cosas "una cota de malla muy rica". Un alcalde de Ciudad Real

[26] Bernal Díaz menciona los alconetes (c. clxxiii; III, 20), las antiparras (c. xlviii, II, 222 y c. cl; II, 227) y la babera (c. cxxii; II, 56). En relación a esta ("chin-piece") ver también Chamberlain, *Yucatán*, 46. La expedición de Coronado disponía de quince de estas armas (Aiton, MUSTER ROLL, *passim*).

[27] La palabra "bufa" viene del italiano *buffa:* cf. Bakewell, 17, n. 1; y José Almirante, *Diccionario Militar, etimológico, histórico, tecnológico*. Madrid, Imprenta del Depósito de la Guerra, 1869, *sub* BUFA, p. 183. La Real Cédula de Felipe II, del 20 de julio de 1588 es mencionada por Amador, I, 271. Según el *Diccionario histórico de la lengua castellana*, "bufa" es también un arcaísmo por "vejiga de cerdo", pero es dudoso que los fundadores de Zacatecas, hombres por lo demás familiarizados con la armadura y sus partes, hayan tenido en mente esta segunda prosaica acepción al nombrar "de la bufa" el cerro que sirve de telón de fondo al rico mineral de plata que descubrieron.

[28] Las calzas de malla se mencionan en relación con la expedición de Coronado (Aiton, MUSTER ROLL); el capacete por BERNAL DÍAZ, c. CXX; II, 47 y c. cxxii; II, 56, al igual que el casco (c. cxxii; II, 56). El capacete es descrito por Carillo y Gariel, *Traje*, 98; y el casco por A. M. Salas, 243-4. Respecto del coselete *cf.* C.D.I.A.O., XXVIII: 528 ("Pesquisa contra... Gonzalo de Salazar y... Chirino...", de 1526). Antonio RUIZ, 24, n. 28 (coraza).

(San Cristóbal) llegó revestido de malla en auxilio de Las Casas, quien tenía dificultades con los conquistadores del lugar coludidos al parecer nada menos que con el deán de la catedral. En Nombre de Dios y en las minas de San Martín y de Aviño, en la Nueva Vizcaya, se usaron a mediados de siglo cotas y zaragüeyes de malla. Hacia 1590, los soldados de la expedición a Nuevo México encabezada por Gaspar Castaño de Sosa, capitán general del Nuevo Reino de León, llevaban algunas cotas de malla. Al morir en 1596 el descubridor de las minas del Potosí, Miguel Caldera, heredó a sus deudos dos cotas entre otras riquezas; y todavía a principios del siglo XVII, los pobladores de Pánuco, Tampico y Zacatecas para defenderse de los chichimecas poseían algunas así como el encomendero de Ocelotepec, en tierra zapoteca.[29]

Bernal Díaz recuerda que algunos soldados estaban armados de dalles, al parecer unas cuchillas puntiagudas y curvas que se usaron en la guerra de los Peñoles, y gorjales o gorgueras para protegerse el cuello. Los guanteletes y guarda-brazos de malla fueron bastante comunes así como el jubón del mismo material por otro nombre dicho justillo. El papahigo, o gorro de paño recio y el peto que, como su nombre lo indica, cubría el pecho, también son mencionados en la *Historia Verdadera.* La rodela era prenda obligada de la infantería, y ya en 1521 "ciento y cincuenta peones de espada e rodela" participaron en el sitio de México. Las crónicas mencionan también ventreras o panceras, viseras, y quijotes o zaragüeyes para la protección del vientre, la frente y los muslos respectivamente.[30]

[29] Sobre la cota de armas, ver J. R. Benítez, *Traje y Adorno,* 13-15; y acerca de la cota de malla, *cf.* BERNAL DÍAZ, c. CXX; II, 47, H. R. Benítez, *op. cit.,* 15, 18; FIDALGO DE ELVAS, 159 en Florida y los Apalaches); y ZUMÁRRAGA, Carta a Carlos V del 27 de agosto de 1529, *ap.* C.D.I.A.O., XIII; 140. REMESAL, VI, iii, I, 407 (sobre Las Casas). "Relación de los descubrimientos... hechos por... Ybarra", en C.D.I.A.O., XIV: 474-5 (Durango, 1554) *Id.,* IX: 245 ("Descripción de Nombre de Dios..."). *Id.,* XV: 225, sobre Castaño de Sosa. El texto del testamento de Miguel Caldera es transcrito por Primo Feliciano VELÁZQUEZ (ed.) *Col. de Docs. sobre S. Luis Potosí,* I, 286. La situación en Pánuco, Zacatecas y Ocelotepec es descrita en C.D.I.A.O., IX: 146; 176-8; 189 y 210, respectivamente (se trata de "Descripciones" o "Relaciones" de ciudades o pueblos, de los primeros años del siglo XVII).

[30] El dalle es mencionado por BERNAL DÍAZ, c. cl; II, 227, y en relación con los auxilios que a Guadalajara llevó López de Villalobos. El gorjal aparece también en BERNAL DÍAZ, c. cxlviii; II, 222 y c. cl; II, 227; y los guanteletes son mencionados por A. M. Salas, 246. Dos pares de estos últimos se usaron en la expedición de Coronado (Aiton. MUSTER ROLL). BERNAL DÍAZ, c. clxviii; II, 222, y c. cl; II, 227 registra un papahigo, un peto (c. cxxii; II,

El caballo entraba a la lucha bardado o encubertado, es decir protegido por un c a p a r a z ó n originalmente de hierro y más tarde de cuero o de algodón (en este caso se llamó escaupil). Gonzalo de Sandoval poseía un caparazón y Oñate llevó 18 a Nuevo México. Era una pieza de atelaje muy apreciada y que los conquistadores se compraban y vendían entre sí, como puede comprobarse en el Archivo de Notarías. Para incrementar el impacto de la caballería, desde la batalla de Centla en Tabasco Cortés mandó poner a los caballos, además de un vistoso paramento, p r e t a l e s de c a s c a b e l e s , cuyo tintineo causó espanto entre los indios; semejante estratagema se repitió en la batalla con Xicoténcatl el Joven a las puertas de Tlaxcala. Los cascabeles se siguieron usando en la época colonial (se creía que estimulaban a los caballos) cuando, por ejemplo, se reprimían mediante una guasábara (especie de algarada; la palabra es de origen árabe), los motines de indios o de esclavos negros.[31]

Además de todas estas armas, formaban parte del equipo de las huestes conquistadoras algunos adminículos de origen antiguo o medieval, tales como fraguas portátiles y pailas de cobre o más frecuentemente de azófar (aleación de cobre y zinc usada por los árabes de España) en las que preparaban su comida. No sería vano reiterar aquí que el medio americano impuso modificaciones a veces radicales a las armas europeas. El hecho de que la flecha chichimeca atravesara cualquier malla menos la jacerina, muy escasa, obligó a los conquistadores a utilizar armaduras hechas de cuero: de gamuza o de piel de "peje", de buey o de manatí; o bien el escaupil mexicano, especie de gran jubón grueso acolchonado y forrado de algodón que protegía también la montura.

Numerosas Ordenanzas reales prohibieron poner armas en manos de los indios (o darles caballos), pero la realidad impuso otras cir-

56) y muchas rodelas (II, 61, 111, 143, 222, 227, 310, 376, 392). Los rodeleros que participaron en el sitio de Tenochtitlán son mencionados por OVIEDO, *Hist. General y Moral,* XXXIII, XIX; IV, 92. Por lo menos dos guardabrazos ("sleeves of mail") aparecen en la expedición de Coronado junto con unos zaragüeyes ("breeches of mail") (Aiton, MUSTER ROLL); *cf.* Salas, 246.

[31] La palabra "escaupil" es corrupción del náhuatl "ichcaupilli": Friederici, 348. *Cf.* A. M. Salas, 136, sobre los pretales de cascabeles sonoros. VARGAS MACHUCA, I, 145 (y también I, 253-270 sobre la guasábara). El pretal era una correa o faja que unida a la parte delantera de la silla de montar, rodeaba el pecho del caballo. Véase CLAVIJERO, *Historia Antigua,* VIII, XIX; p. 318; Valle Arizpe, *Cuadros de México,* ("El caballo en... la Conquista de México"), 70; y Gómez Orozco, "Caballos", 56, 67. El caparazón es mencionado por Prescott, 490, y por Millares Carlo, *Notarías,* I, números 1176 (de 1528), 1579 (de ese mismo año), etc.

cunstancias. Los chichimecas lograron apoderarse de muchas espadas y trataron de utilizar el arcabuz; y los españoles, por su lado, armaron a grupos de indios amigos para apaciguar rebeliones tales como la de la Nueva Galicia de 1540-41 y la de los tepehuanes de principios del siglo XVII. Durante la primera, y después de la muerte de Alvarado, Ruy López de Villalobos llegó a Guadalajara con millares de tlaxcaltecas y otros indios a los que había armado con lanzas, dalles, espadas, puñales, celadas, cascos y otras armas; y en 1602, fray Francisco de la Oliva acudió con más de 200 "soldados de ayuda" indios, del rumbo del río Conchos, en auxilio del gobernador, Gaspar de Alvear, sitiado por los tepehuanes en las minas de Guanaceví.[32]

No se puede dejar el tema del armamento usado en el siglo XVI en la Nueva España sin mencionar los primeros b e r g a n t i n e s o fustas que Cortés hizo construir a partir de 1520, y que en cierto modo señalan el nacimiento de la marina mexicana. Apenas había tiempo de fabricar cuatro de esas naves cuando, asediado por el emperador Cuitláhuac en México, el Conquistador pensó salvarse huyendo por el lago en caso de no poder hacerlo por la calzada, cosa que no logró porque los mexica se las quemaron. Posteriormente, otros trece b e r g a n t i n e s , construidos por carpinteros de ribera o calafates auxiliados por los tlaxcaltecas, fueron botados en el lago de Texcoco el 28 de abril de 1521, y ayudados por canoas texcocanas tuvieron un papel decisivo en la toma de Tenochtitlán. Desde Tlaxcala habían sido transportadas sus partes, como anteriormente fue práctica común entre bizantinos, varegos de Rusia y más recientemente del Gran Capitán. El número mágico escogido por Cortés (el 13) puede no haber sido un mero fruto del azar. Algún contemporáneo "presumió —dice Vetancurt— . . . que serían (los bergantines) los de los Santos Apóstoles". Tampoco es de excluirse que el Conquistador

[32] VARGAS MACHUCA, I, 157 menciona las pailas de azófar en sus consejos sobre "prevención de bastimentos". Sobre la sustitución de la malla por la gamuza o por el cuero en general, *cf.* Powell, *Guerra chichimeca,* 62; Saxton T. Pope, *A Study of Bows and Arrows,* Berkeley, 1923; A. M. Salas, 247; el INCA GARCILASO, II: 2, xviii; p. 236. Powell, *op. cit.,* 63-64 describe el botín obtenido por los chichimecas y sobre el armamento de los aliados tlaxcaltecas y otros y del río Conchos, ver respectivamente Rubio Mañé, "Expedición de Legazpi", 646 y Primo Feliciano VELÁZQUEZ (ed.), *Col. Docs. de San Luis Potosí,* I, 126-7 (INFORMACIÓN... de 1602). Ningún testimonio sobre la necesidad de armar a los indios amigos es más elocuente que el de Mendoza mismo; *Vide* Malagón (ed.) ORDENANZAS, 114: "por experiencia que tenía de su padre y de su hermano... con los moriscos de Granada... [es necesario]... animar a los buenos".

imitase la predilección por el número 13 demostrada por Constantino el Grande quien, por ejemplo, mandó construir su tumba rodeada de otras doce destinadas a los Apóstoles para así subrayar su condición de *Isapostolus* o treceavo apóstol. En efecto, como se verá después, Cortés imitó varias actitudes político-religiosas de quien es llamado primer emperador cristiano.[33]

[33] Los 4 primeros bergantines son mencionados por CLAVIJERO, *Historia Antigua,* IX, XV; p. 357, y por Gardiner, *Naval Power,* cap. III: "Trial by Water: Failure". Los 13 construidos sucesivamente son descritos por OVIEDO, XXXIII, XXII; IV, 114; VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 3ª Parte, p. 156; y Gardiner, *op. cit.,* caps. IV a VI. Kubler, *Mexican Architecture,* I, 79, quien citando las ACTAS DEL CABILDO, VI, 275, habla de la reparación de esas fustas, a resultas de la actitud amenazadora de los esclavos negros.

VIII

LA VISION MEDIEVAL DE LOS CONQUISTADORES Y SU GRITO DE GUERRA. EL LABARO CORTESIANO

EXPLICARSE LA VISIÓN de los conquistadores, es decir averiguar cómo entendían los fenómenos del mundo circundante, es el tema general de esta obra, sobre todo con referencia a las ideas y a las costumbres o instituciones emanadas de esa arquitectura mental. Conviene de todas maneras señalar aquí por qué se produjeron sobre todo en los primeros tiempos de la Conquista, varios conceptos recurrentes (palabras, nombres, creencias), derivados principalmente de la percepción visual que de América iba teniendo el europeo, en los cuales hasta ahora la historiografía se ha interesado poco o nada. Como ha dicho Lévy-Strauss, los españoles no salieron de su tierra tanto para adquirir nuevos conocimientos cuanto para comprobar antiguas creencias; y proyectaron sobre el Nuevo Mundo la realidad y las tradiciones del Viejo, el cual estaba aún fuertemente matizado de conceptos medievales. Friederici y Gerbi se han ocupado magistralmente de analizar la reacción de los primeros exploradores y viajeros ibéricos frente a la naturaleza de ese mundo nuevo que se les presentaba ante los ojos, misma que trataban de acomodar dentro de su perspectiva mental. Ya Colón en la Española identificó el ají o chile con la pimienta o manegueta, que a Europa llegaba del Levante. En lo que toca a la Nueva España, valgan los siguientes ejemplos: el regidor de México Bartolomé de Zárate describe en 1554 el maguey de Tlaxcala como "árbol . . . a manera de zabila", áloe propio de la flora mediterránea "de que se hacen muchas cosas de vino y vestir"; en su *Relación* de 1539 sobre la Baja California, Ulloa llama al coyote adive (animal carnicero del África del Norte, conocido en España desde fines del siglo XV); y Río de Losa, a principios del siglo XVII, no encuentra

mejor manera de describir las manadas de búfalos que recorrían las praderas de Coahuila y Texas que compararlas con el ganado trashumante "de Tartaria o Germania". En fin, se ha visto ya en páginas anteriores que los españoles tomaron los manatíes por sirenas y por una sierpe la iguana.[1]

En el campo de la descripción geográfica, el contador Rodrigo de Albornoz compara un importante río de las Hibueras con el Rin, o sea con el más caudaloso de que tenía noticia; y en su *Crónica,* Cervantes de Salazar relata que al contemplarlo por primera vez, los conquistadores compararon con el Monte Etna el Popocatépetl, cuya cumbre en ese momento "humeaba y aún echava fuego".[2] Es frecuente la equiparación de ciertas ciudades ibéricas o del Viejo Mundo con las metrópolis o pueblos indios, con base en su aspecto; en raros casos, como el de Tlaxcala, la comparación se hace con referencia a la organización política. Los conquistadores rebautizan los poblados indígenas que adquieren valor estratégico para ellos con los nombres de algunas villas nuevas o pueblos que tuvieron importancia militar durante la Reconquista ibérica; tal el caso de Ixtacmixtitlán, a tres días de marcha de Tlaxcala, rebautizada Castilblanco, y de Tepeaca llamada Segura de la Frontera.[3] Hernández de Córdoba ya en 1517 describió como "gran Cairo" una ciudad maya que avistó en la punta del Cabo Catoche; y Grijalva llamó "Sevilla la Nueva" Tulum, por sus altas torres, tantas casas de buena apariencia, plazas y mercados "e mucho trato", y dio el nombre de Almería a Nautla, por su semejanza con aquel puerto español.[4] Un año después, en ese mismo litoral, Cortés comparó Cempoala con Sevilla por su tamaño, y con Villaviciosa por la abundancia

[1] *Cf.* Rosenblat, *Los Conquistadores,* 160. Sobre Colón y el ají, ver HERRERA, Déc. 1ª, I, 20; p. 250; y acerca de la zabila, *Relación* de BARTOLOMÉ DE ZÁRATE, en Paso y Troncoso (ed.) EPISTOLARIO, IV, 139. Existe un rancho llamado de la Zábila en el municipio de Mazatlán. Francisco de ULLOA, 194. El coyote = adive es también mencionado por HERRERA, II, 157; por TORQUEMADA, I, 297; y en la *Col. de Docs. inéd. para la hist. de España,* LIII: 356 *ap.* Friederici, 79 y n. 269. La cita de Río de Losa es de Hammond y Rey, *Oñate,* 764.

[2] La carta que se cita de ALBORNOZ está publicada en la C.D.I.A.O., XIII: 48. CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica,* 317. El Popocatépetl estuvo activo de 1509 a 1528 y de 1530 a 1539: Friederici, 62.

[3] ARGENSOLA, 294, n. 10 de J. Ramírez Cabañas (Castelblanco) y Chevalier, *Fondation de Puebla,* 105 (Tepeaca).

[4] Sobre "el Gran Cairo" de Hernández de Córdoba, *cf.* W. W. Johnson, 26. La "Sevilla la Nueva" de Grijalva es mencionada en el ITINERARIO, 287; en las "PRIMERAS NOTICIAS DE YUCATÁN", 306-7; y por Zulaica Garáte, 82 y n. 1. Almería = Nautla lo es por Chipman, *Nuño en Pánuco,* 43 y n. 11.

de sus frutas y el esplendor de la vegetación; llamó Archidona la segunda o tercera Veracruz, la cual le recordaba el puerto andaluz de ese nombre; y en sus *Cartas de Relación* dice que en Cuzulá "los aposentamientos y la fortaleza son más fuertes y mejor edificados que los del castillo de Burgos". Según Bernal Díaz, Cholula se parecía de lejos a Valladolid.[5]

El Conquistador hace otras comparaciones, como la de que Tlaxcala "es mucho mayor que Granada y muy más fuerte". Pero fue la organización política de esa república lo que atrajo preferentemente la atención de los españoles. El orden que guarda —dice Cortés, a quien hace eco Oviedo— es casi como el de Venecia, Génova o Pisa "porque no hay señor general de todos", aunque el Conquistador Anónimo añade que Tlaxcala "tiene un capitán general para la guerra".[6] Gómara precisa que, como Venecia, la república tlaxcalteca es gobernada por los nobles y los ricos, y especialmente —apunta Cervantes de Salazar— por "los quatro Señores, que sacavan dentre ellos al... general en la guerra".[7] Tenochtitlán —nos asegura Cortés— "es tan grande como Sevilla y Córdoba"; su pirámide principal "es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla", y su plaza es tan grande "como dos vezes la de ... Salamanca". Con tales descripciones, no es de extrañar que Cervantes diga, en *El Licenciado Vidriera,* que Cortés "conquistó la gran México para que la gran Venecia tuviese en alguna manera quien se le opusiese"; y el autor del Quijote afirma a continuación que de las dos Venecias (cuyas calles "son todas de agua"), la de Europa es la admiración del mundo antiguo, y la de América el espanto del Mundo Nuevo, con lo cual seguramente alude al temor que inspiraban los aztecas a los demás pueblos del México antiguo. Venecia la Rica —dice Friederici— fue el primer nombre que los españoles dieron a la ciudad de México.[8] Antes de que mediara el siglo, en Yucatán, Montejo el joven puso por nombre Mérida a la que habría de ser capital de la península, nombre que —se informa— corría ya de boca en boca entre los soldados porque en su asiento (las colinas de T-Hó) sobresalían entre sus construcciones grandes edificios

[5] CORTÉS, *Cartas de Relación,* I, 85; y Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 134.

[6] Alatorre, 191.

[7] Cortés es citado por ZORITA, *Señores de la Nueva España,* 64-65, y también por OVIEDO, *Historia General y Moral,* L. XXIII, c. iv; IV, 21. EL CONQUISTADOR ANÓNIMO, 388. GÓMARA, 344.

[8] Alatorre, *loc. cit.,* Gerbi, *Indias Nuevas,* 118-9, quien cita a CORTÉS, *Cartas de Relación,* I, 98, 99. La transcripción de Miguel de Cervantes Saavedra es de Rublúo, Colofón, 6. Friederici, 453.

de cal y canto, bien labrados y con muchas molduras "como las que los rromanos hizieron en merida la de españa". Más tarde, fray Antonio de Ciudad Real, al admirar las numerosas figuras y celosías "muy vistosas y galanas" de Uxmal, las comparó con la "pintura de Flandes, labradas todas en la mesma piedra". Por último, en 1540, Coronado llamó Granada a Háwikuh (Cíbola) por la semejanza que le encontró con el Albaicín.[9]

Regresando al tema de la organización política y cortesana, los cronistas de la Conquista, el primero de ellos Cortés, recurrieron por regla general para describir algunos aspectos importantes de la sociedad prehispánica a los nombres de ideas e instituciones medievales españolas, cosa que tuvo una influencia tan perdurable que hoy seguimos hablando del "imperio" maya, del último "rey" purépecha, de la "república" de Tlaxcala, de la "princesa"' Tepuichco y de los "vasallos" de Moctezuma. Es común encontrar en los textos de los cronistas, analizados desde este punto de vista por José María Muriá, el uso de voces —con diversos matices conceptuales pero siempre dentro de un contexto europeo— tales como señorío, rey (título que Cortés reservó únicamente a Carlos V), emperador (usado por Sahagún y Tezozómoc), trono, corona, infantes (para designar a los hijos de un monarca indio), así como pajes y maestresalas (de las cortes indígenas). El uso del vocablo "feudatarios' es corriente para designar a los tributarios de la época precortesiana; Sahagún lo aplica a muchos, dependientes de Tenochtitlán, entre ellos al señor de Cempoala "que gemía impaciente bajo el yugo de los mexicanos"; y fray Matías de Escobar explica que *calzontzin,* apelativo dado al último rey purépecha, quiere decir el Rey Calzado, ya que a diferencia de los "demás reyes... feudatarios del Emperador mexicano" no andaba descalzo por ser "ingenuo y libre de feudo". Incluso respecto a la Florida, el Inca Garcilaso y fray Jerónimo de Oré hablan de caciques (palabra antillana) vasallos de otros caciques o micos mayores. Los cronistas, cuando tratan de la época prehispánica, no tienen empacho en hablar de mayorazgos, cortes (o sean asambleas de procuradores), virreyes —Durán y Torquemada llaman virrey al cihuacóatl— oidores, alguaciles, corregidores, gobernadores y capitanes generales. También aparece en sus escritos una grandeza comparable a la de España, compuesta por duques, marqueses y condes como aquel centenar que, según el padre Diego de Motezuma, se sentaba a las mesas de su ilustre abuelo; y la jerarquía

[9] RELACIONES DE YUCATÁN: RELACIÓN DE... MÉRIDA, en C.D.I.U., XI: 54; y Ancona, I, 343-4. Fray Antonio de CIUDAD REAL, II, 359-360. Sobre Háwikuh = Granada, ver TRASLADO DE LAS NUEVAS..., 187 y n. 1.

social ibérica se refleja fielmente en los nobles, hidalgos, caballeros, solariegos, pecheros y naboríos, que los cronistas y funcionarios del siglo XVI creyeron encontrar en el México prehispánico o en el de su propio tiempo.[10]

Juan Bautista Pomar y Diego Muñoz Camargo se deleitan en imaginar a los texcocanos con costumbres semejantes a las de la caballería europea. Cortés por su parte describe muros, barbacanas y fosos entre las obras de defensa de Ixtacmixtitlán que, como se ha visto, compara con las de Burgos; Luis Marín en Chiapas, y Bernal Díaz del Castillo, yendo rumbo a las Hibueras, también se imaginaron que los indios disponían de barbacanas, adarbes, cubos y troneras para su defensa; y en la entrada de Bacalar y Chetumal, según relata fray Francisco de Cárdenas Valencia, los Pachecos tropezaron en 1544 con mucha resistencia de parte de los indios mayas, parapetados detrás de palizadas, traveses y albarradas, y los cuales "les mataron algunos conquistadores".[11] Las Casas considera equivalentes las Órdenes españolas de caballería a las que conocieron los aztecas, y describe con detalle y fruición la ceremonia de investidura de los jóvenes guerreros indios, quienes debían ser —dice— de gran nobleza. Hernando de Soto no se sorprende de ver al cacique Tascaluza, en la actual Alabama, vestido con un manto que pudiera ser el de los Caballeros de Rodas.[12] En aquellas regiones de la Nueva España en que, excepcionalmente, no parecía existir sumisión de un grupo indígena a un poder superior, varios autores señalaron la existencia de behetrías, o sean núcleos de población libre que en el Medievo escogían a voluntad un señor, principalmente en tiempos de guerra. Entre ellos podemos mencionar al cosmógrafo López de Velasco que dice que existen en las Indias; a los

[10] Muriá, pp. 140-176, espec. pp. 142, 149 y 151. CLAVIJERO, *Historia Antigua,* VIII, 9; p. 305 y IX, 3; pp. 339-40. Fray Matías de ESCOBAR, 123, quien cita a LA REA, I, X; p. 17. Padre D. L. de MOTEZUMA, 402, 430. RELACIÓN DE FRAY JERÓNIMO DE ORÉ (ed. del P. Atanasio López), 45. INCA GARCILASO, 144; II, I, XXVI; 447, 545 y *passim. "Caciques",...* designación usada en las Antillas": Céspedes del Castillo "Las Indias... siglos XVI y XVII, III, 390. Sobre la existencia de pecheros en Tlaxcala, ver Cuevas, *Historia de la Iglesia,* I, 333-4; y acerca de los naboríos y "solariegos", *cf.* respectivamente Barrasa, 47-48 y 54, y la INFORMACIÓN DE TRIBUTOS, 20 (Cédula del 20 de diciembre de 1553).

[11] MUÑOZ CAMARGO ya ha sido citado más arriba. POMAR, 38. FISKE, II, 248 (Ixtacmixtitlán); Helps, II, 205 *(ibíd.);* y BERNAL DÍAZ, c. CXLVII; II, 404 (sobre Luis Marín). Francisco de CÁRDENAS VALENCIA, 28. Gaspar y Melchor Pacheco eran padre e hijo.

[12] LAS CASAS, *Obras escogidas,* III, 244. El episodio de Soto y el hábito de Malta, es narrado por OVIEDO, *Hist. General y Natural,* XVI, XXVII; II, 173.

misioneros Antonio Remesal, Juan de Escalona y Jerónimo de Santisteban que nos informa de su existencia en Chiapas, Nuevo México y la Mar del Sur respectivamente e incluso al poeta Dorantes de Carranza. Mas como en una sociedad jerarquizada como la colonial, la behetría implicaba prácticamente independencia frente al poder central, no es sorprendente que los encomenderos intentaran convertir sus beneficios en behetrías, ni que la Corona lo haya impedido, tanto por su propio interés como tratando de defender a los indios.[13]

Algunos personajes de los tiempos del Medievo español son evocados en episodios de la conquista novohispánica. Dorantes de Carranza, elogiando al valeroso Tlacaelel (tío de Axacayácatl), dice que al igual que el Cid venció en muchas batallas después de muerto. En la Florida, Juan López Cacho se ató a su montura emulando al Campeador, para no caer del caballo ni en caso de ser mortalmente herido. Pero como observa Blanco Fombona, Ruy Díaz de Vivar no fue imitado sólo en su heroísmo sino también en su crueldad y espíritu de codicia pues el tormento de Cuauhtémoc por orden de Cortés recuerda la tortura con el fuego mediante la cual el Cid trató de arrancar al Cadí de Valencia el secreto de sus tesoros. En ocasiones, esta clase de reminiscencias se remonta a la Antigüedad: Torquemada llama sátrapas a los caciques vasallos de Moctezuma; y el sepelio de Hernando de Soto en las aguas del Mississipi nos trae a la memoria la manera en que los godos, ancestros de los españoles, enterraron en el lecho del Busento a su gran rey Alarico.[14]

Los conquistadores llamaron mezquitas los adoratorios indígenas; y para describir a los naturales que por vez primera veían trataron de aplicar un modelo o cartabón preexistente. Para Antonio de Solís y para uno de los cronistas de la Nueva Galicia del siglo XVI, los aztecas se asemejaban a los antiguos germanos, quizá por pintarrajearse y ser feroces en la batalla, o tal vez por vivir de preferencia diseminados por los campos. Los habitantes de Zacualpan de Amilpas, se dice en otra relación, parecen frailes o por lo menos sus sacerdotes, ya que traen "las cabezas raidas a manera de coronas". Por sus pin-

[13] LÓPEZ DE VELASCO, 15. REMESAL, VII, XXI; II, 83. Fray Juan ESCALONA menciona la "behetría" en Nuevo México: Hammond y Rey, *Oñate,* 695; y en el Mar del Sur es mencionada por fray Jerónimo de SANTISTEBAN, *ap.* C.D.I.A.O., XIV: 159-160. DORANTES DE CARRANZA, 113-4 ("tráfago de behetría", "behetría"). En Esquivel Obregón, I, 125-6 y espec. 132, se trata la behetría y las pretensiones de los encomenderos.

[14] DORANTES DE CARRANZA, 189. Juan López Cacho es mencionado por EL INCA GARCILASO, II: 2, xiii; pp. 213-4. Blanco Fombona, *Conquistador,* 209-210. TORQUEMADA, IV, xliv; I, 446.

turas se diría que los indios son egipcios, afirma el culto Cervantes de Salazar, quien informa que el señor de Cempoala, al caminar apoyándose en los brazos de dos de sus cortesanos, "tiene las maneras de los reyes de Siria", mientras que fray Francisco Ximénez compara a los indios de Verapaz, gobernados según él por un rey y un sumo sacerdote, con los antiguos hebreos. Torquemada cree que los indios de Tula descienden de los fenicios o cartagineses; y muchos otros autores, inclusive eclesiásticos, dicen que en realidad eran descendientes de las tribus perdidas de Israel. Con todo, la mayoría de pareceres es en el sentido de que los naturales de la Nueva España se asemejan a otro pueblo, del que el Conquistador tenía una experiencia reciente, o sea el árabe, adjetivo éste que en la literatura del siglo XVI se aplica especialmente a los chichimecas. Por lo menos tres frailes de esa época, Mendieta, Matías de Escobar y Juan González de Mendoza, al igual que el *Códice Franciscano* dicen, tal vez pensando en los bereberes, que aquellos nómadas "son como alárabes", entre otras causas por no tener casa ni pueblo edificado. El cronista Oviedo afirma que Moctezuma, como los califas, tenía sus "almojarifes... (que) recogian los tributos" y sus alholíes (*i.e.* pósitos o graneros) para guardarlos.[15] Resta aquí por recordar que, según Sahagún, los niños sacrificados a los tlaloques llevaban "alas de papel como ángeles"; que el deán de Yucatán Sánchez de Aguilar se quejaba de que algunas de sus ovejas mayas adoraban secretamente a Baal y a Astarot; y que a principios del siglo XVII, fray Andrés de Ribas deploraba que en su misión de Sonora, las hechiceras yaquis organizaran verdaderos aquelarres, de los cuales "volvían por los aires".[16]

Un recuerdo más antiguo o mejor dicho, un símbolo de la civilización paleocristiana y medieval fue traído a la Nueva España personalmente por Cortés. Se trata del estandarte o guión con una cruz,

[15] SOLÍS, I, xix; p. 62. La relación mencionada en el texto después de la cita de Solís es la SEGUNDA RELACIÓN ANÓNIMA, 304. Pedro Mártir y Sahagún parangonan la bravura de los aztecas con la de los alemanes y los suizos, reputados en aquel entonces como los soldados más aguerridos de Europa: Friederici, 191. Se habla de Zacualpan de Amilpas en la TERCERA RELACIÓN ANÓNIMA, 445. CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica*, 135, 194 (Siria) y 213. Fray Francisco de XIMÉNEZ, *Historia de... Chiapa y Guatemala*, I, 93. TORQUEMADA, I, 28. MENDIETA es citado en este contexto por GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Nueva Colección*, I, 120; fray Matías de ESCOBAR, 218; y fray Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, 313. CÓDICE FRANCISCANO, 18. OVIEDO, *Hist. General y Moral*, XXXII, xlvi; IV, 220-1.

[16] Sahagún es citado (I, 121) por Carreño, "Salamanca", 84. SÁNCHEZ DE AGUILAR, ed. del Museo Nacional, 36. Andrés PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos*, II, 118.

que el Conquistador empuñó ante sus soldados cuando les dirigió la última arenga antes de embarcarse con su hueste rumbo a México. En esa ocasión los exhortó a luchar al amparo del símbolo del Cristianismo, aunque uno de los objetivos de la expedición era el botín, prometiéndoles de antemano la victoria. Esta bandera trae a la memoria en forma natural el lábaro constantiniano, símbolo de la lucha por la religión desde la batalla del Puente Milvio, aunque dicho lábaro no tuviese dibujada la cruz, como el de Cortés, sino lo que los cristianos interpretaron como el monograma de Cristo. Se verá más adelante que no sólo el uso del lábaro sino también otras acciones del Conquistador tienen un fuerte carácter constantiniano.

La descripción del lábaro cortesiano se encuentra en múltiples fuentes primarias y secundarias, que virtualmente coinciden en los detalles más importantes. Según Bernal Díaz y otros cinco expedicionarios, era una bandera negra con una cruz colorada; el autor de la *Historia Verdadera,* sin entrar en muchos detalles, relata que Cortés exhortó a sus soldados con estas palabras: "Hermanos y Compañeros, sigamos la señal de la Santa Cruz con fe verdadera, que con ella venceremos". El vocativo de Bernal da tinte de veracidad a su información, ya que en tiempos del Gran Capitán, de quien el Conquistador fue discípulo a distancia, los capitanes se dirigían a sus soldados llamándolos así, o "amigos" y "señores míos". Motolinía dice que la cruz estaba entre llamaradas blancas y azules, pero convierte en lema la frase de Cortés, aunque sustituyendo "Hermanos y Compañeros" por "amigos", colocándola en el estandarte mismo; posiblemente citando de memoria, trastoca un poco la fraseología, pero en el sentido de la frase realmente no se aparta de Bernal Díaz. Cervantes de Salazar pone el lema de Cortés en términos ligeramente distintos a los de sus predecesores y lo coloca en una orla o bordura de la bandera. Es el primero en aludir al precedente constantiniano. Según la descripción de Andrés de Tapia, la exhortación cortesiana figuraba también en la bandera pero en latín: *Amici, sequamur crucem: et si nos fidem habemus, in hoc signo vincemus;* en esto lo sigue Mendieta, cuya frase latina, sin embargo, tiene un tono más áulico. Torquemada conserva la orla descrita por Cervantes de Salazar y proporciona ambas versiones de la inscripción, la castellana de Motolinía (aunque en forma sintética), y *verbatim* la latina de Mendieta. Antonio de Solís afirma la autenticidad de "una letra latina", pero no dice precisamente cuál. El Padre Landa combina los testimonios de Tapia y de Mendieta, tomándolos ambos del latín; y, por su parte, Vetancurt menciona "un rotulo en latín" del que sólo transcribe una síntesis en español, aunque

añadiendo al lábaro mismo las armas reales, cosa inverosímil. Bartolomé Leonardo de Argensola y su continuador, Illescas, registran la versión culta latina (recientemente mejorada por Ortega y Medina); y López Cogolludo, por su lado, se limita a transcribir la información dada por Solís. Entre los autores modernos, Prescott acepta la versión castellana, y Carlos Pereyra la latina. Para Giménez Fernández el lema es de estirpe constantiniana, más que el lábaro, y en ello coincide Jean Descola.[17]

El lema utilizado en la arenga a las tropas y quizá también inscrito en el estandarte de 1519, fue repetido por Cortés para exhortar a sus hombres en Zocotlán (Xocotlán) antes de avanzar sobre Tlaxcala, y tal vez al franquear el muro con que la república se creía protegida: "Señores, —gritó— sigamos nuestra bandera, que es la señal de la cruz, que con ella venceremos"; a lo que según se dice respondieron en coro el alférez Corral, que portaba el estandarte, y el resto de la tropa, exclamando: "¡Vamos mucho en buena hora, que Dios es fuerza verdadera!" El lábaro debe haberse perdido en la Noche Triste porque no se lo vuelve a mencionar, pero es pertinente aquí señalar otro de sus antecedentes, el *vexillum sancti Petri,* que los Papas inmediatamente anteriores a las Cruzadas enviaron, como símbolo del carácter religioso de la guerra, a los normandos: a los que declarándose vasallos del pontífice, estaban llevando a cabo la reconquista del sur de Italia ocupada por los árabes; y a Guillermo el Conquistador cuando preparaba su expedición. A semejanza de éste último personaje, quien al desembarcar en Inglaterra tropezó y cayó, cosa que sus escuderos consideraron un negro vaticinio, en vísperas de la retirada de Tenochtitlán, Cortés fue informado por su astrólogo, Botello, que algunos de sus caballos habían caído por tierra sin motivo, lo que era de muy mal agüero. Desechando el pesimismo, la respuesta de ambos capitanes fue similar. Guillermo comentó: "Me caigo duque, me levanto rey",

[17] Bernal Díaz, c. xx; i, 107. Los cinco compañeros de armas de Cortés que dieron testimonio de la bandera negra con cruz colorada fueron Antonio Serrano de Cardona, Rodrigo de Castañeda, Juan Coronel, Cristóbal Corral y Juan Tirado: López Rayón (ed.), *Residencia de Cortés,* i, 205, 238, 339, 445, y ii, 41. Motolinía, *Cartas,* 96-97. Cervantes de Salazar, *Crónica,* 127-8. Andrés de Tapia (ed. J. García Icazbalceta), 554, y ed. Patricia de Fuentes, 19. Mendieta, *Historia,* ii, 14. Torquemada, i, 341 (versión latina) y i, 364 (lema en castellano). Solís, i, ix; p. 43. Landa, 9. Vetancurt, *Teatro Mexicano,* 3ª parte, 109. Argensola, 70. Gonzalo de Illescas, *Historia Pontificial,* 275. López Cogolludo, i, vi; 18. Prescott, 123. Ortega y Medina en la n. 4 (p. 179) del mismo Prescott. Pereyra, *Cortés,* 38. Descola, 139. Giménez Fernández, 46.

y Cortés replicó: "lo tengo por bueno, adelante". En el siglo XVII, Arias de Villalobos pretendió que el pendón real tenía por origen el lábaro constantiniano, pero en esto se equivocaba, ya que derivaba del que usaban los reyes godos; y tampoco faltó quien creyera que el pendón real conservado en San Hipólito no era otro que el lábaro cortesiano. Lo cierto es que en 1540, el Cabildo de México ordenó que en un nuevo pendón real se inscribiese lo que resulta ser una paráfrasis del lema adoptado por Cortés, la cual a la letra decía: *Non in multitudine exercitus consistit victoria, sed in voluntate Dei.*[18]

Para tratar de atraerse al mismo tiempo el apoyo de todos sus súbditos, paganos y cristianos, con el fin de apuntalar la estructura tambaleante del imperio, Constantino se mandó erigir estatuas donde aparecía con atributos solares. Éstos, para los adoradores de Mitra eran los de su dios como *sol invictus,* y para los cristianos identificaban a su redentor, uno de cuyos nombres proféticos era el de *sol iustitiae.* Motolinía y fray Francisco Ximénez todavía llamaban así a Cristo en el siglo XVI; y el poeta Saavedra Guzmán, también en la Nueva España, se dirigió en 1599 a Felipe III de España llamándolo nada menos "sol de justicia", cosa que parece un eco tardío de la Querella de las Investiduras. Fray Matías de Escobar llamaba a Sinzicha "el Constantino de su Reino", por haber sido el primer rey purépecha que "humilló su erguida cerviz al yugo suave del Evangelio", o sea que fue el primero en ser bautizado. Es curioso y quizás útil anotar que, como las de Constantino, quien deliberadamente fue ambiguo en materia de religión, las iglesias construidas por Cortés (y quizá todas las del siglo XVI) están orientadas en dirección oriente-poniente, para recibir por el lado del altar mayor los rayos del sol naciente. De la misma manera en que el emperador romano convocó y presidió como "obispo de obispos", el primer Concilio ecuménico, reunido en Nicea en 325, así en la Nueva España Cortés participó en las deliberaciones de la Junta Apostólica de 1524, convocada por iniciativa suya y cuyas actas desafortunadamente no han sido encontradas. A pesar de ello aquella

[18] La arenga de Xocotlán es narrada por Bernal Díaz, c. lxii; I, 237, y por L. Alamán, I, 77. Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 174, y Prescott, 192, describen la escena. Orozco y Berra, *op. cit.,* IV, 63 dice que el estandarte de Cortés "era un recuerdo del lábaro de Constantino". El episodio de los caballos que cayeron por tierra es relatado por un antiguo conquistador, fray Francisco de Aguilar (Tercera Jornada, 36) y lo comenta Federico Gómez de Orozco (*op. cit.,* Int., 15). Arias de Villalobos, 290. En Romero de Terrero, "Torneos", 12, n. 1 se transcribe la leyenda que figuraba en el pendón real de 1540 la cual según este autor fue tomada, en parte, del primer Libro de los Macabeos, c. III, v. 19.

junta se considera como una especie de primer Concilio mexicano. No conocemos ningún detalle sobre la bandera que Montejo el Viejo llevó a Yucatán, pero contamos con una descripción del estandarte usado en 1527 en el valle de Banderas (reino de Colima) por Francisco Cortés, lugarteniente y primo del Conquistador, a quien corresponde un lugar significativo en la tradición relativa al lábaro constantiniano. Tello informa que, aparte de los cuatro estandartes con las armas reales, el colonizador de Colima enarbolaba uno más, de damasco y carmesí "con una cruz en el reverso, y una letra por orla que decía asi: EN ESTA VENCÍ Y EL QUE ME TRAJERE, CON ELLA VENCERÁ, y por otra parte está la Ymagen de la Concepción"; y añade, como repite el Padre Cuevas, que durante la batalla el estandarte "se llenó... de resplendores... (y) mas de resplendores", todo lo cual inspiró al ejército el valor necesario para alcanzar la victoria. Es interesante observar en este episodio la primera conjunción en México de la cruz con Nuestra Señora de la Concepción, ya que el fervor por esta última, bajo la advocación de la Virgen de Guadalupe en su versión mexicana, había de tener un lugar muy importante en la devoción popular de los siglos que siguieron a la Conquista.[19]

Antes de trabar combate el caudillo extremeño llamaba en su auxilio a los poderes sobrenaturales, tal como los cruzados exclamaban *Dieu le veult!* al cerrar filas contra los musulmanes. El llamamiento en esas circunstancias al santo patrón de España, Santiago el Mayor, data de la batalla de Clavijo del año 844, cuando según la leyenda y respondiendo al llamado, el apóstol combatió a caballo contra el emir de Córdoba en el bando cristiano. En todo el ámbito de la Nueva España, e incluso en la Mar del Sur, esta invocación, así como la

[19] MOTOLINÍA, *Memoriales*, 31: "...aquel Sol de Justicia, Cristo Nuestro Redentor". Fray Francisco XIMÉNEZ, *Historia de... Chiapa* y *Guatemala*, I, III: "... el Sol de Justicia, Cristo". SAAVEDRA GUZMÁN, 31. Matías de ESCOBAR, 57. "La parroquia de Todos Santos de Cempoala... está situada de oriente a poniente como la mayoría de las iglesias del siglo XVI": Olvera, 19. Sobre la orientación de la primitiva catedral de México, *cf.* Jiménez Rueda, *Herejías*, 25. García Granados, en "Capillas de Indios", 10, dice que la distribución de las plantas en los monasterios edificados en México durante el siglo XVI fue sensiblemente la misma, y que tienen la puerta principal al poniente. Ver Olvera, 23 acerca del templo de Epazoyucan. Esquivel Obregón, II, 631 entre otros autores menciona la presencia de Cortés en la Junta Apostólica de 1524, a la que asistieron 29 personas entre frailes, clérigos y letrados. El alférez de Montejo el Viejo llevaba la bandera en la mano: LANDA, 22. El guión de Francisco Cortés de Buenaventura, y el fenómeno o milagro de su resplandor son descritos por TELLO, 59-60, a quien sigue Cuevas, *Historia de la Iglesia*, I, 152.

dirigida a María, son muy frecuentes; y sólo en una ocasión se pidió la intervención de otro poder, cuando en 1520 Narváez invocó la ayuda del Espíritu Santo. Cortés fue el primero de los conquistadores de la Nueva España que, para dar la señal del ataque, prorrumpió en las palabras "¡Santiago y a ellos!" o "¡Santiago cierra España!" Así fue en la victoriosa batalla contra Xicoténcatl el Joven (el grito desmoralizó tanto a los tlaxcaltecas, dice Muñoz Camargo, que se dieron cuenta de que su religión todo era "falsedad y mentira"); en Otumba ("Santiago... ciertamente nos ayudaba", dice Bernal Díaz; y Pizarro y Orellana afirma que "los indios desmayaron"), y más tarde, durante el sitio de México. En efecto, Gómara informa que, durante el cerco de la capital azteca, y después de haber ocupado Texcoco, las exclamaciones de Cortés "¡Santiago y a ellos, Sant'Pedro y a ellos!" dieron la señal de ataque de la caballería contra los guerreros mexicas, quienes fueron alanceados "a placer". Ya el grito de guerra de Alvarado en la matanza del recinto del Templo Mayor había sido "¡Santiago y a ellos!". Gonzalo de Sandoval incitó a sus tropas de la misma manera en Chalco, Tlalmanalco, Chimalhuacán y Yecapixtla, a que desbarataran los batallones mexicanos. Cortés dio de nuevo su acostumbrado grito de guerra al tomar Tacuba y "apellidando a Santiago acometió el primero" contra la rodeada Tenochtitlán. Más tarde, en la expedición a las Hibueras, entraba a los pueblos preferentemente al amanecer diciendo a grandes voces "¡Santiago, Santiago!", según relata Gómara.[20]

[20] La primera aparición de Santiago Apóstol, cuyos restos no han estado jamás enterrados en su célebre santuario de Compostela, y quien probablemente nunca visitó España, es relatada entre muchos autores novohispánicos por LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 215. *Cf.* Ida Rodríguez Prampolini, 118. "Cierra, cierra, Espiritusanto, Espiritusanto" fue el grito de Narváez en la batalla en que fue derrotado y hecho prisionero por Cortés: ARGENSOLA, 233. *Cf.* OVIEDO, *Hist. Gral. y Moral,* XX, XXVIII; II, 284 (expedición de Torre y Carquizano a la Especiería, de 1528). "Dar el Santiago" fue sinónimo de dar la señal de ataque: Orozco y Berra, *Conquistadores,* 353. Las fuentes de los distintos llamamientos de ayuda a Santiago citados en el texto son: Bernal DÍAZ, c. lxiii; I, 239, y VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 3ª Parte, 121 (Tlaxcala); MUÑOZ CAMARGO, 209-210 (Cholula); Bernal DÍAZ, c. cxxviii; II, 94-95; y PIZARRO y ORELLANA, 93 (Otumba); GÓMARA, 379 (Texcoco); LAS CASAS, *Brevísima Relación,* 73 (recinto del Templo Mayor); Bernal DÍAZ, c. cxlii; II, 179 (Chalco y Tlalmanalco); GÓMARA, *loc. cit.* y OVIEDO, XXXIII, XXI, 101 (Chalco); Prescott, 448 quien cita la tercera *Carta de Relación* y Oviedo (Yecapixtla); OVIEDO, XXXIII, XXI; 100 (Tacuba); VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 3ª Parte, 160 (Chimalhuacán); y GÓMARA, 417 (Hibueras). Ida Rodríguez Prampolini, 76, añade Acapichtlán, que quizá era otra localidad de las Hibueras.

El eco del grito con que se clamaba la ayuda del apóstol se oyó en todas las latitudes de la Nueva España, y valgan los ejemplos siguientes.[21] Luis Marín animaba así a sus hombres en Chiapa; en la Nueva Galicia "dimos el Santiago sobre ellos", o sea sobre los indios, dice una *Relación* anónima; y Arceo, como repite Oviedo, dice que los españoles "con la voz é apellido del Apóstol Sanctiago . . . hicieron grand'estrago". En la expedición de Coronado éste fue el grito de guerra dado constantemente tanto por el jefe de la expedición en Háwikuh, Moho y Tusayán, como sus capitanes López de Cárdenas en el asalto al Arenal y Pedro de Tovar en la guerra con los hopis. Fue la vibrante exhortación de Hernando de Soto a sus soldados en Florida y la actual Georgia así como de su maestre de campo, Moscoso, quien batía las piernas al caballo diciendo: "¡Ea caballeros, Sanctiago, Sanctiago y a ellos!". Durante la conquista de la Nueva Vizcaya, Sotelo de Betanzos atacó a los tepehuanes en Guatimapé profiriendo exclamaciones semejantes, y también hizo lo mismo Francisco de Ibarra en Sahuaripa, así como más tarde, en 1599, Hurdaide en Sinaloa, al capturar un grupo de guazaves. Éstos fueron luego colgados en su totalidad, excepto dos que aceptaron el bautismo. Poco antes, Menéndez de Avilés había obtenido la ayuda del Santo patrón de las armas españolas en la Florida exclamando: "¡Santiago a ellos, Dios ayuda, victoria, degollados son los Franceses!"; y en Nuevo México, Vicente de Zaldívar invocando igualmente la ayuda de Santiago, había capturado el pueblo fortificado de Acoma. Es triste constatar la transformación del apóstol de matamoros en mataindios, pero no deja de ser algún consuelo recordar que los naturales de la Nueva España, por lo menos los tlaxcaltecas, pronto lo invocarían a su vez en su propia ayuda durante las batallas. También es interesante recordar que, ya cristianizados, muchos indios combaten en forma ritual desde hace siglos al lado de Santiago —representado siempre en su blanco corcel— en ocasión de las danzas o combates "de Moros y Cristianos", cuyos

[21] Las fuentes utilizadas en este párrafo son las siguientes: Bernal Díaz, c. clxvi; II, 39 (Chiapa); Segunda Relación Anónima, 302, Arceo, 258 y Oviedo, xxxiv, vi; iv, 279 (Nueva Galicia); Castañeda de Nájera, 23-24, 34, fray Pablo Beaumont, II, 398, Bolton, *Coronado,* 208, 209, 219, Hammond, *Coronado's Seven Cities,* 27-28 y 41-42 y C. Lummis, *Spanish Explorations in the Sixteenth Century* (Nuevo México); Bolton, *Spanish Borderlands,* 54 y Oviedo, xvii, xxiv; II, 160 (Florida y Georgia), Baltazar de Obregón, I, cvii; p. 55 y Saravia, *Apuntes,* I, 133, 174 (Guatimapé y Sahuaripa); y Bancroft, 210 (Sinaloa). Gonzalo Solís de Merás, en *Memorial, ap.* Ruidíaz (ed.) I, 196, registró el grito de guerra de Menéndez de Avilés lanzado en la batalla contra Ribaut.

orígenes y evolución serán tratados aparte. Respecto a los tlaxcaltecas, Muñoz Camargo dice que, después de la matanza de Cholula, y de escuchar el llamamiento hecho al apóstol por Cortés, ellos mismos lo adoptaron y "hoy en día hallándose en algún trabajo (*i.e.* una batalla) los de Tlaxcala llaman al Señor Santiago". Ya en 1586, y quizá desde antes, se hacían ciertos simulacros de combates entre "españoles" y "chichimecas" (en realidad purépechas disfrazados) derivados de las danzas de "moros y cristianos". En cierto momento de la representación, los "españoles" clamaban a voces ¡Santiago! ¡Santiago! Se aparecía entonces el apóstol, quien con su poder sobrenatural les daba fácilmente la victoria. Fray Antonio de Ciudad Real afirma haber visto una ceremonia de esta clase en Patamba.[22]

[22] Acerca de "Santiago mataindios" *cf.* el art. publ. en la *Revista del Museo Nacional de Lima,* XXVII (1958). Sobre la adopción del apóstol Santiago por los tlaxcaltecas, ver MUÑOZ CAMARGO, 213 y León Portilla, *Visión de los Vencidos,* 47 y 51. Antonio de CIUDAD REAL, II, 83.

IX

LOS EJERCICIOS ECUESTRES, LA CAZA Y LOS JUEGOS

Los conquistadores españoles y sus sucesores, los encomenderos, principalmente los que eran jinetes o sea caballeros en sentido feudal, ocupaban buena parte de su tiempo en ejercicios de destreza que al mismo tiempo los mantenía aptos al manejo de las armas. En Europa estos ejercicios habían sido privilegio de la nobleza feudal y en la Nueva España lo siguieron siendo en gran medida. Constituyeron en última instancia el postrer refugio de los caballeros (en sentido medieval) frente al avance arrollador del absolutismo, con su secuela de burócratas y letrados. Desde los primeros momentos de la Conquista y con objeto de amedrentar a los señores indígenas, los españoles se exhibían ante ellos en complicados ejercicios ecuestres, acompañados a veces del estruendo de cañones y arcabuces. Así, Cortés organizó en Tenochtitlán en 1520, ante los ojos azorados de Moctezuma, un festín con "tornos de caballos y fuga de escaramuzas, suertes de la sortija y aciertos de las lanzas"; y más tarde, para impresionar al hermano y enviado del rey Sintzicha Tangaxuan II (llamado despectivamente *Calzontzin* por los mexicanos), los españoles "anduvieron... el caracol en ordenanza y soltaron las escopetas y las ballestas. En los primeros tiempos de la Colonia, el licenciado Zuazo mostró a Cervantes de Salazar —quien registró diligentemente el dato en su *México en 1554*— un llano cercano a la capital del virreinato, donde "los caballos... se adiestran en ejercicios ecuestres y se ensayan en combates simulados". En tiempos de Velasco II, según Suárez de Peralta, los españoles no hablaban sino de "caballos, (juegos de) sortijas... (y) de cañas, carreras públicas... y todos criaban y tenían caballos y armas y estaban muy agilitados en ellas". Los pasatiempos de la aristocracia colonial incluían también, por supuesto, la caza (inclusive la cetrería), las mascaradas y el alancear toros, todo lo cual presuponía, como en el Viejo Mundo, la existencia de una nobleza montada. De

carácter aún más medieval fueron las justas, torneos y pasos de armas practicados en la Nueva España durante toda la época colonial, ancestros de ciertos ejercicios a los que los jinetes mexicanos son hasta la fecha muy afectos.[1]

Del combate singular, tan ilustrado por los libros de caballerías, se tiene un primer ejemplo durante el asedio de Tenochtitlán según las descripciones de Herrera y de Torquemada. "Algún guerrero tenochca —dice el primero— armado con espada y rodela de las quitadas a los blancos, pedía combatir contra los castellanos, aunque fuera contra muchos". Los indígenas dieron muchos ejemplos de tan temerario valor, "pero eran fácilmente vencidos porque ignoraban la manera de dar y reparar las estocadas". Durante la entrada de Nuño de Guzmán en las tierras del cacique de Cuitzeo, sucedió un episodio caballeresco, quizá único: el portugués Juan Michel, "mozo de buen arte", retó a un indio a campal batalla, y por "quedar más airoso" no quiso utilizar su lanza; resultó victorioso en el encuentro, pues según dice Mota y Padilla, "trajo a dos (indios) casi arrastrando de los cabellos". El Inca Garcilaso cuenta que en la Florida y en Texas se efectuaron varios encuentros tanto singulares como en grupos de siete contra siete, entre los soldados de Soto y los indios apalaches o texanos; también afirma que de esos combates por lo menos uno tuvo lugar a bordo de una canoa. El último combate singular durante el período que nos ocupa, se llevó a cabo en México en presencia del virrey Duque de Escalona en 1640, y según un testigo ocular terminó cuando los combatientes unieron sus fuerzas para luchar contra un monstruo pirotécnico, "una sierpe de notable grandeza despidiendo de sí mucha artillería".[2] Una

[1] La descripción del festín organizado para impresionar a Moctezuma es de su tataranieto, el padre Diego Luis de Motezuma, 410-11. Oviedo alude a las escaramuzas organizadas para infundir temor a los enviados de Michoacán xxxiii, xxxi, iv, 153. Gómara, 394, también habla de esto. Se ha tomado de Gómez de Orozco (ed.), Crónicas de Michoacán, ix, el nombre correcto del rey purépecha. Cervantes de Salazar, *México en 1554*, 127, Suárez de Peralta, 101. Los pasatiempos ecuestres de la aristocracia criolla son descritos por Jacobsen, 235, y por García Icazbalceta, "La Instrucción Pública en México"; versión inglesa de W. J. O'Donnell en *Historical Records and Studies*, xx (Nueva York, 1931). Las definiciones aquí utilizadas de justa, torneo, paso de armas, etc., son en su mayor parte de Romero de Terreros, "Torneos", 3, y de Céspedes del Castillo, "Las Indias durante los siglos xvi y xvii", iii, 434.

[2] Orozco y Berra, en *Historia Antigua*, iv, 532, y citando a Herrera, déc. 3ª, lib. ii, cap. i y a Torquemada, iv, cxvii, narra el heroísmo de los guerreros tenochcas. Mota y Padilla, 50. El Inca Garcilaso, iii, 1 (pp. 268-6);

variante del combate singular, la j u s t a, en la cual los participantes podían ser varios pero el combate es siempre individual, fué introducida en la Nueva España, según informa Bernal Díaz, por Luis de León, caballero romano y posteriormente ilustre alcalde mayor de Puebla. El primer ejemplo de j u s t a que se conoce data de marzo de 1547, y en ella tomó parte personalmente el hijo del virrey Mendoza. En ese año se preparaba una expedición al Perú en socorro de Pedro de la Gasca bajo el mando de Francisco de Mendoza, que finalmente no fue necesaria. "Para demostración de la Gente y viçarrid de los soldados", Mendoza entró en lid con el factor real, Hernando de Salazar, y el choque entre ambos jinetes y sus respectivas cabalgaduras fue tan violento que se astillaron las lanzas y quedaron los dos desmontados, mal heridos y al parecer muertos. También se organizaron j u s t a s en 1548 en ocasión de las paces firmadas el año anterior entre Carlos V y Francisco I de Francia, y más tarde, en Zacatecas en 1593, cuando en ese mineral por vez primera se sacó a paseo el pendón real. En fin, también con motivo del paso por Puebla del virrey Escalona, el obispo Palafox y Mendoza organizó en 1640 una j u s t a con doce hombres armados de corazas que "estuvieron peleando, dos a dos, por mucho espacio de tiempo . . . (entre) numerosos cohetes y tiros".[3]

En el t o r n e o propiamente dicho, los caballeros peleaban en grupos. Ya en el año de 1528, Montejo el Viejo organizó uno en Conil como advertencia para los mayas; pero no logró el efecto apetecido porque "los indios quedaron divertidos cada vez que un español era arrojado de la silla por la lanza de su contrario y reían a más no poder cuando un jinete caía al suelo". Este tipo de reacción contrarió a Montejo que trató de hacer creer a los indios que los que así caían "lo hacían por su propia voluntad". Al término de su larga y penosa peregrinación Cabeza de Vaca presenció en Culiacán un t o r n e o y una corrida de toros en honor del apóstol Santiago. Otros juegos de esta clase fueron organizados en 1541, al iniciarse los trabajos de desmonte y deslinde de terrenos para la fundación de Valladolid

---

y v: 2, iv (pp. 518-21) y x (pp. 542-6). Los festejos en honor del Duque de Escalona son descritos por Cristóbal GUTIÉRREZ DE MEDINA, quien había acompañado desde España a ese virrey, 78; *cf.* Genaro García (ed.), PALAFOX, 79.

[3] FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, I, 154-5 y Leicht, "Danzas", 5, donde se elogia a Luis de León Romano. Monterde, "Torneo", 745 y Aiton, *Mendoza,* 176 se refieren a esa "primera justa" de 1547 en la Nueva España. La información relativa a Zacatecas es de Amador, I, 279; y la que concierne a Puebla se encuentra en GUTIÉRREZ DE MEDINA, 67.

(Morelia). Al año siguiente, Coronado participó en otro torneo en Nuevo México, con tan mala fortuna que la ruptura de un cincho lo hizo caer del caballo en el momento preciso para recibir en la cabeza una coz de la yegua que montaba su contrincante, Maldonado. El más espectacular de todos los t o r n e o s fue organizado en 1556, con su falta de tacto característica, por el segundo Marqués del Valle en ocasión del bautizo de sus hijos gemelos; en efecto, el marqués trató de imitar en esa ocasión nada menos que los fastos del bautizo de Felipe II en Valladolid, celebrado muchos años atrás. Para las grandes festividades, se plantó un bosque artificial rico en géneros de caza (incluyendo venados, "adives" y codornices), y hubo un lucido t o r n e o d e p i e de doce caballeros, armados de punta en blanco, quienes —según Suárez de Peralta— "se combatieron con mucho animo y osadia, y fue cosa mui de vér". La gente allegada al virrey Velasco II prudentemente se abstuvo de participar en esa junta aunque "eran los que mejor la podían hacer". Para regocijo del nuevo virrey Conde de Coruña, el Cabildo de México organizó otro t o r n e o en 1580, en el que fueron juez de campo y mantenedor Pedro Lorenzo de Castilla y Carlos de Arellano respectivamente. En 1600, se festejaron las bodas de Felipe III y Margarita de Austria con otro t o r n e o . En esa ocasión se construyó un tablado en la plazuela del Marqués para que las damas lo presenciasen; su costo fue cubierto por el Cabildo, que entregó mil pesos al regidor Francisco de las Casas. El último t o r n e o de que se tenga noticia se efectuó en 1747 (se corrieron también toros y se jugaron sortijas) y en él participaron sin armaduras, para entonces ya muy escasas, cuatro cuadrillas de jinetes, cuyos cuadrilleros fueron el corregidor de la ciudad, los Condes de Santiago y del Valle de Orizaba y el Marqués de Uluapa.[4]

[4] Chamberlain, en *Yucatán,* describe el torneo de Conil. *Cf.* Bolton, *Coronado,* 12 sobre el de Culiacán; y Mendizábal, "Fundación de Valladolid" en *Obras Completas,* II, 479, respecto a los celebrados en la actual Morelia. Bolton, en *Arizona and New Mexico,* 66, menciona el accidente que le ocurrió a Coronado. El célebre torneo de 1566 es descrito en SUÁREZ DE PERALTA, 204; TORQUEMADA, V, XVIII; I, 269; Ida Rodríguez Prampolini, 87; Romero de Terreros, "Torneos", 3 y 25; y Bayle, *Cabildos,* 729-30. Sobre los torneos que fueron organizados en México en 1580 y 1600, ver las ACTAS DEL CABILDO, VIII, 460, 465 y XIV, 28, 64 y 68. En Romero de Terreros, *op. cit.,* 49-65, se dan datos sobre el torneo de 1747, tomados de la obra de un contemporáneo del evento, el Padre José Mariano de ABARCA (*El Sol en León, solemnes aplausos...* México, 1748).

De paso a las Hibueras, Cortés fue festejado en Coatzacoalcos con una e m b o s c a d a de cristianos y moros o sea con un simulacro de combate, del cual habrían de derivar las danzas así llamadas, vivas en México hasta el presente. Anteriormente en Tlaxcala, poco antes de salir rumbo a Tenochtitlán, sus hombres habían corrido p a r e j a s y escaramuzas. La pareja era la unión de dos caballeros de un mismo adorno y jaez quienes corrían juntos y a veces con las manos dadas; así fue la p a r e j a con que se agasajó a Las Casas en Chiapa el día de navidad de 1545. El c a r a c o l , revista militar con disparo de armas de fuego —uno fue organizado en 1595 en ocasión de la llegada del Conde de Monterrey— difería poco del alarde.[5] Por su parte, la e s c a r a m u z a era un simulacro de batalla entre "turcos" y "cristianos", para el cual a menudo se improvisaba un castillo defendido por los primeros; éstos, como es obvio, siempre eran vencidos y lo rendían a los segundos, quienes vestían a veces el hábito de Malta en recuerdo de la defensa de Rodas. Con el objeto de atemorizar a Teutil y Pilpatoe, enviados de Moctezuma, Cortés improvisó con sus hombres en Veracruz la primera de esas e s c a r a m u z a s , "en cuya novedad estuvieron los indios . . . embelezados y fuera de sí", dice Solís. Años después, a su regreso de Honduras, se reprochó al Conquistador el haber organizado e s c a r a m u z a s para cubrir de oprobio al contador Alonso de Grado, quien por lo visto no gozaba de fama de valiente. Los ejercicios de esta índole eran frecuentes en el siglo XVI; y con uno de ellos se celebró el regreso de Europa del segundo Marqués del Valle quien a su vez organizó otra "de muchas invenciones", en honor de la nobleza criolla, en el que participaron más de 300 jinetes. Francisco de Ibarra era afecto a las e s c a r a m u z a s ; organizó una en Topia en 1563, y otra en San Juan de Sinaloa poco después, con el propósito de infundir temor a los tepehuanes. La llegada de un nuevo virrey era celebrada en las cercanías de la ermita de Guadalupe con espléndidas e s c a r a m u z a s ; así fueron recibidos el Conde de Coruña, el Marqués de Villamanrique, Velasco II, y el Conde de Monterrey en 1580, 1585, 1590 y 1595, respectivamente, en todos los casos a costas del Cabildo de México, inclusive los tafetanes y damascos requeridos para la indumentaria de los participantes. Se construía tam-

[5] *Cf.* Bernal Díaz, c. clxxiv; III, 28, sobre la "emboscada" de Coatzacoalcos; y Vetancurt, *Teatro Mexicano,* 3ª Parte, p. 150, acerca de las parejas de Tlaxcala. En Fabié, *Las Casas,* I, 201, se describen las parejas efectuadas en Chiapa en 1545; y las Actas del Cabildo, XIII, 223, registran el "caracol" de 1595.

bién un castillo que era atacado por los "turcos", vestidos con marlotas y turbantes; esta fortaleza, brillantemente alumbrada con ocotes, se edificaba al borde de la laguna, cuyas aguas eran surcadas por las canoas enramadas de los indios de México, Santiago y Xochimilco "a modo de guerra". Los naturales, por supuesto, formaban parte del bando "cristiano". Un castillo construido para otra e s c a r a m u z a organizada en 1600 para festejar las bodas de Felipe III, fue defendido por "el Gran Turco" y 30 caballeros, con el auxilio de la artillería de los arsenales reales; mas esto naturalmente no impidió que la infantería "cristiana" lo destruyera después de la rendición de sus defensores. Durante su permanencia en Chapultepec en 1640, antes de entrar a México, el Duque de Escalona presenció otra e s c a r a m u z a, rica en castillos y torreones "de donde salían guerreros a pelear con una sierpe enorme", símbolo tal vez de la herejía.[6]

Junto con el de correr toros (que generalmente lo precedía o seguía) el pasatiempo más socorrido en la época colonial fue, sin embargo, el j u e g o d e c a ñ a s, estafermo, zoiza, o quintana, copiado de las antiguas zambras de los moros y que éstos habían recibido del Oriente durante la Edad Media. Era un simulacro de combate en el que los caballeros se lanzaban mutuamente varas o cañas muy frágiles, de unos dos metros y medio de longitud, que se rompían en la adarga o en la armadura sin causar daño alguno. Francisco de Velasco, heredero del segundo virrey de ese apellido, quedó mal herido en uno de esos juegos al caerse del caballo. Ya en la Española, hacia 1510, habían malos clérigos que con desdoro de sus hábitos se divertían "jugando cañas y andándose por los montes con las mujeres", según queja de Diego Colón. Cortés aunque molesto por lo inesperado de la llegada, ofreció en 1522 unos juegos de ese tipo para dar la bienvenida a su mujer, la Marcayda, y a la detestable parentela que

[6] Solís, II, ii, pp. 72-3. El incidente de Alonso de Grado aparece entre los Cargos que resultaron contra Hernando Cortés, Temistán, mayo 8 de 1529, en C.D.I.A.O., XXVIII, 14. Sobre las escaramuzas jugadas en ocasión del regreso de Martín Cortés a la Nueva España, ver Suárez de Peralta, 112 y 191 así como Ida Rodríguez Prampolini, 86 y F. Benítez, 191. Respecto a las "escaramuzas" organizadas por Francisco de Ibarra, ver Saravia, *Apuntes*, I, 140 y 153. Las de México de 1580, 1585, 1590 y 1595 son mencionadas en las Actas del Cabildo, VIII, 449, 453, 465; IX, 57-8, 371, 373; XII, 208; y XIII, 213-4. Las del día de San Jacinto son reseñadas en *op. cit.*, XII, 369; y en XIII, 365 y XIV, 9-10 está contenida la orden del Cabildo de que se festejen las bodas de Felipe III con una manifestación de esta clase. La que presenció el Duque de Escalona en Chapultepec es descrita por Gutiérrez de Medina, *ap.* Genaro García (ed.), Palafox, 71-71.

la rodeaba. El Conquistador también los organizaba con frecuencia para solaz de sus hombres; precisamente en uno de ellos, en el que participaba, se cayó del caballo y se quebró el brazo derecho en 1527.[7] El Cabildo de México dispuso que se jugaran cañas y se corriesen toros cada año a partir de 1529 en la fiesta de San Hipólito, aniversario de la caída de la ciudad; resultaron unas festividades espléndidas aunque costosas, y sólo en algunas ocasiones fueron suspendidas por motivo de luto. Los toros que se corrían en una sola fiesta llegaron a ser 40 y 12 las cuadrillas de jinetes participantes en un *juego de cañas* de seis caballeros cada una, que se reunían en la plazuela del Marqués o en la plaza del Volador. Tenían que construirse tablados y era de rigor ofrecer alguna colación al selecto público que se disputaba un sitial para presenciar los ejercicios; el costo de los preparativos, así como el de las cuatro mil cañas utilizadas, el de las caperuzas de terciopelo, mangas de volante rajado, flocaduras y cordoncillos y el dorado de las libreas, etc., ascendió en 1599 a la considerable suma de 6,963 pesos. En Puebla, el cabildo decidió en 1561 que a partir de ese año hubiera toros y *juegos de cañas* el día de San Miguel, aniversario de la fundación de la ciudad en 1531.[8]

Las cañas se jugaban con mucha frecuencia y cualquier ocasión era buena para este ejercicio ecuestre: cuando se armaban caballeros

[7] Rodrigo CARO, en *Días geniales o lúdricos* (véase la Bibliografía) trata de estafermos y quintanas, "Zoiza" es una corrupción de "suiza", nombre de un simulacro o ejercicio bélico medieval. Sobre el origen moro y oriental de los juegos de cañas, ver Romero de Terreros, "Torneos", 3 y R. B. Cunninghame-Graham, *Hernando de Soto*... Londres, 1912, 69, así como Álvarez del Villar, 108. Fray Juan de GRIJALVA, 642, menciona el accidente que ocurrió a Francisco de Velasco. Diego COLÓN, *Memorial*, *ap.* Duquesa de Berwick y de Alba (ed.), *Autógrafos de Colón*, 81. Sobre Cortés y los juegos de cañas en que participó, o que se celebraron en su tiempo, *cf.* Bernal DÍAZ, c. clx; II, 344; la CARTA DE DIEGO DE OCAÑA... SOBRE UN CONVITE DADO EN CASA DE... CORTÉS, en C.D.I.A.O., XIII: 355, que ha sido también publicado por J. García Icazbalceta, en su *Col. Docs. Hist. Mex.*, 536; y otra carta de don LUIS DE CÁRDENAS, de 1527, *ap.* C.D.I.A.O., XL: 283.

[8] Las disposiciones del Cabildo de México para que se organizasen juegos de cañas y toros en el día de San Hipólito (cuando tenía lugar también el Paseo del Pendón) fueron dadas año tras año, la primera vez el 31 de julio de 1528: *cf.* además de CERVANTES DE SALAZAR, *México en 1544*, 183, n., las ACTAS del propio Cabildo: II, 8-9, 63; III, 46; IV, 92; V, 202; VI, 332; VIII, 30, 189, 244, 292, 444, 446 y 701; XI, 6, 8-10, 12, 137 y 185-6; XI, 135; XII, 190 y 193; XIII, 11, 15, 17; XIV, 21, 24-25; 124-5, 225 y 282, etc. (las cuentas correspondientes a los juegos de cañas de 1599 aparecen en XIV, 9-10). Sobre los tradicionales juegos de Puebla, *cf.* Pedro LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 224.

o para festejar bodas reales, una victoria militar o las paces firmadas por Carlos V con Francisco I. En las celebraciones del tratado de 1538, "Cortés sacó un golpe de empeine que le dejó bien lastimado"; y ese año hubo juegos de cañas también para festejar dichas paces en Antequera. El virrey Enríquez hizo en 1571 grandes fiestas para conmemorar la Conquista, que según el Padre Cavo consistieron "a más de toros y juegos de cañas (en) otras diversiones a la Española". También se había celebrado en México en 1551 con juegos de esta especie el fin de la rebelión de Hernández Girón en el Perú. No había fiesta religiosa de importancia en que faltaran los juegos de cañas: de Nuestra Señora de los Remedios, el *Corpus Christi* y las Carnestolendas, de Nuestra Señora del agosto, de San Juan y de San Jacinto y, especialmente, el día del apóstol Santiago, patrono del caballero español. Los juegos santiaguinos de 1536 fueron presenciados por Cabeza de Vaca, todavía vestido de cueros de venado, pues había llegado la víspera a la corte virreinal. Se festejaba en México con cañas —y con los imprescindibles toros— la llegada de un nuevo virrey o el día de su santo (cuando llegó el Duque de Escalona las hubo, además, en Puebla); la consagración de un nuevo arzobispo o bien, como en el caso de las organizadas en honor de Las Casas hacia 1542 en Ciudad Real (San Cristóbal), la reconciliación de las ovejas descarriadas con su pastor. En Puebla el año de 1600 se celebraron con juegos de cañas la colocación de ciertas venerables reliquias en una capilla, la inauguración del Colegio jesuita y la consagración de la iglesia del Espíritu Santo. Eran imprescindibles para festejar la jura de un nuevo rey (así se celebró todavía en 1747 la de Fernando VI) o el bautizo de los vástagos de grandes familias, como el de Jerónimo Cortés en Campeche en 1562 o el de sus hermanos en 1566 en México, juegos éstos organizados por el célebre conspirador Alonso de Ávila. También los hubo cuando en Guadalajara tomó posesión un nuevo presidente de la Audiencia en 1637; cuando se casó el potentado Rodrigo Vivero; y cuando, en 1590, tomaron el hábito de Santiago Juan Altamirano y Francisco de Velasco. Guango, en Michoacán (hoy Villa Morelos), parece haber sido la cuna no sólo de los juegos de cañas sino de la misma caballería de toda aquella región, según los elogios de que es pródigo fray Matías de Escobar. Por otra parte, los indianos novohispánicos demostraron su destreza en tales juegos en la corte de Felipe II. El cronista Hernández de Biedma dice: "jugamos cañas é corrimos mucho con los caballos" (frente al gigantesco cacique Tascaluza en la Florida). En Guadalajara estos ejercicios no empezaron a declinar hasta después de 1621, según

Arregui; ya para entonces se había descartado el terciopelo para las libreas de los caballeros, por orden virreinal, porque "su grosedad era embarazosa para los ejercicios de a caballo". Al parecer la última vez que en la Nueva España se jugaron cañas fue en México, en 1814, para celebrar la jura de Fernando VII: en la Península ya habían caído en el olvido.[9]

El obispo Las Casas, lamentando la debilidad de los indios para resistir a las exacciones de los encomenderos, escribió en una ocasión que las armas de aquéllos "son harto flacas" y sus guerras "son poco mas acá de cañas e aun de niños". Paradójicamente, por lo menos

[9] Hubo cañas después de la ceremonia en que Sandoval, Olid y Corral fueron armados caballeros: JUICIO DE RESIDENCIA DE CORTÉS, 373, *ap.* Ida Rodríguez Prampolini, 134. El sexto cargo contra Mendoza durante la VISITA que se le hizo (p. 77) fue que había organizado toros y juegos de cañas cuando llegó la nueva de la victoria de su hermano el Capitán General de Galeras Bernardino de Mendoza sobre los turcos. Hubo cañas en ocasión de la firma de tres sucesivos tratados de paz entre España y Francia: ver Bernal Díaz, c: cci; II, 180 y 186; Pereyra, Cortés, 178 (el conquistador también estaba jugando cañas cuando recibió las cartas reales del nombramiento de su juez de residencia, el licenciado Luis Ponce de León: *ibid.*, 167); ACTAS DEL CABILDO, VI, 236; y Paso y Troncoso, *Epistolario,* III, 244. Los festejos que organizó el virrey Enríquez son mencionados por el padre ANDRÉS CAVO, 223. *Cf.* las ACTAS DEL CABILDO, VI, 167, con referencia a las cañas con que se celebró el fin de la rebelión del Perú; XII, 294, en relación con la Virgen de los Remedios; y XI, 22 sobre las carnestolendas. CABEZA DE VACA mismo (p. 93), DORANTES DE CARRANZA (hijo de uno de los compañeros de Cabeza de Vaca), 265, Pérez Bustamante, *Mendoza,* 32, y Bishop, 154, enumeran los juegos de cañas en los que fue espectador el célebre explorador y viajero. Sobre los que se ofrecían cuando los virreyes hacían su entrada en México, ver las ACTAS DEL CABILDO, IX, 81-2 y 371; XI, 145; XII, 209, 222 y 225, etc., así como GUTIÉRREZ DE MEDINA, 68. Los hubo igualmente para la consagración en 1575 de Moya de Contreras, según él mismo informa: CARTAS DE INDIAS, I, 186. *Cf.* REMESAL, VII, ix; II, 37-9 sobre los juegos de Ciudad Real. Los de Puebla en 1600 son mencionados por SÁNCHEZ BAQUERO, 130, y por Rojas Garcidueñas, *Teatro en la Nueva España,* 65. Respecto a los otros casos, ver Romero de Terreros, "Torneos", 5. TORQUEMADA, I, 629-30 (bautizo de los gemelos del segundo Marqués del Valle). Las ACTAS DEL CABILDO, IX, 322 y X, 36 registran los juegos con que se festejaron las bodas de Vivero y la profesión de Juan Altamirano y Francisco de Velasco en la orden de Santiago. MATÍAS DE ESCOBAR, 374-5. El elogio de la destreza de los jugadores de cañas indianos en Madrid fue hecho en 1572 por el secretario de la Legación Imperial de Maximiliano II (*ap.* M. del C. Velázquez, *Docs. mexicanos en colecciones austriacas,* 131). HERNÁNDEZ DE BIEDMA en C.D.I.A.O., III: 423-4. Vei ARREGUI, 62, acerca de los juegos de cañas en Guadalajara hacia 1621; Carrillo y Gariel, *Traje,* 123, sobre la prohibición del terciopelo en 1605; y Morales Rodríguez, 453 con relación a los juegos de cañas en la jura de Fernando VI.

desde finales del siglo XVI, el j u e g o d e c a ñ a q había d vado en una versión infantil en que los niños emulaban a sus mayo Los j u e g o s d e c a ñ a s, por otra parte, fueron un ejerci vedado a la burguesía, incluso a los mercaderes por ricos que fuer pero no a los indios; esto ponía fuera de sí a algunos celosos c quistadores, como Jerónimo López, quien se quejó ante Carlos V que los indios no sólo poseían caballos y espadas —lo que estaba r o menos prohibido por las ordenanzas reales— sino que "se juntai juegan cañas e corren sortija e (hacen) otras cosas muy malas". A pe de ello o quizá en razón de lo mismo, el dominico fray Pedro Barrientos enseñó a los naturales de Chiapa de Corzo a criar caball a correrlos, y a jugar cañas y alcancías, que los indios aprendiero lograron hacer "con tanta destreza y gallardía como en la ciudad l lucida de España". El jesuita Pérez de Ribas hizo lo mismo en Sina (también en la segunda mitad del siglo XVI) con la nación tehue la cual se empeñaba en juegos de cañas "a caballo, como si le hubie criado en eso". Para la celebración de la Pascua de Navidad de l en la villa de Sinaloa, hubo unos j u e g o s d e c a ñ a s que participó gente de veintitrés pueblos. En la época en que f Tomás Gage visitó Chiapa de Corzo (hacia 1626-7), pudo toda admirar la gran destreza de los naturales del lugar en sus j u e g d e v c a ñ a s, en los que observaban todas las reglas del art se utilizaban escudos muy anchos para protección de la cabeza y pecho. Fray Francisco de Burgoa afirmaba que, en la también sure Yanhuitlán (Oaxaca), los mixtecas del lugar eran en la segunda mi do ese mismo siglo "grandes hombres de a caballo", y que torneal "en cuadrillas con tanta destreza y galá como si fueran caballe jerezanos o cordobeses".[10]

[10] LAS CASAS, *Brevísima Relación*, 25; ROJAS GARCIDUEÑAS, *op. cit.*, 14 MORALES RODRÍGUEZ, *op. cit.*, 452, mencionan los juegos de cañas infanti y F. BENÍTEZ, 55, alude a la prohibición de que fueron objeto los mercade añadiendo que quien recibía una invitación para asistir como especta a esos juegos "sentíase tan honrado como si llevara un manto de cruzad El texto de la carta de JERÓNIMO LÓPEZ que se cita aparece en el *Epistol* de Paso y Troncoso (IV, 161). Sobre el adiestramiento de indios en las artes la caballería por fray Pedro de Barrientos, ver REMESAL, XI, xii, p. 426, e IC (ed.), *Conquistadores y Pobladores*, Int., I-LI. PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos* 341-2. En ORTA, 183, en base en el *Ánua* o anuario de la Compañía de Je se narran las escaramuzas y juegos que se desarrollaron frente al fuerte Sinaloa en 1596. THOMAS GAGE, 132. La fuente de información sobre cuadrillas de Yanhuitlán es BURGOA, *Geográfica Descripción*, I, 287.

El torear a caballo o a l a n c e a r fue un ejercicio ecuestre casi inseparable del juego de cañas durante toda la época colonial. El caballero hostigaba y trataba de matar al burel con una lanza de combate a la manera del rejoneador moderno; y si no lograba sacrificar el animal, entraba en funciones, a pie, un mozo de espuela con capa y espada. Éste daba fin a la bestia y con el tiempo se convirtió en el "matador", figura principal de la plaza de toros desde fines del siglo XVIII. La legislación más antigua sobre el correr toros se encuentra en las Siete Partidas de Alfonso el Sabio, en donde se declara "infame" a quien los lidie por dinero y se prohíbe a los prelados asistir a esos espectáculos. Desde el siglo XIII, el toreo fue diversión de nobles y caballeros; y en la Nueva España del XVI las corridas se organizaron primero en los cementerios anexos a las iglesias y poco después en una plaza de la ciudad. En México se efectuaban generalmente en la del Volador. La primera corrida de que se tenga noticia en la Nueva España fue la que en 1526 organizaron los amigos de Cortés, para darle la bienvenida a su regreso de las Hibueras. El ayuntamiento de México las organizó por su cuenta a partir de 1529, en ocasión de la fiesta de San Hipólito; y a partir de entonces no se dejó de a l a n c e a r t o r o s casi en ninguna festividad cívica o religiosa, ya fuera la jura del nuevo rey, la entrada del virrey (los dos Velascos eran diestros en este ejercicio), las fiestas de Santiago y de la Virgen o el Día de Reyes. En aquellas ocasiones se corrían doce, cuarenta, cien e incluso hasta ciento cincuenta toros. Para esos efectos, la municipalidad ordenó en 1537 a su mayordomo Alonso Ávila, que adquiriese 500 "hierros de garrochas" y ordenó a los indios de Ixtapalapa que proveyesen las varas necesarias. El virrey Mendoza fue acusado en 1547 de organizar corridas de toros con dinero de la Real Hacienda, para celebrar la victoria alcanzada por su hermano Bernardino sobre los turcos. En Los Ángeles (Puebla) ya se a l a n c e a b a n toros desde 1551; en el actual atrio de la catedral había un edificio con balconería de hierro desde donde los canónigos, a pesar de las censuras eclesiásticas, aplaudían las corridas con que hasta 1722 se conmemoraba la fundación de la ciudad en el día de San Miguel. En Zacatecas la primera corrida se celebró en 1593; para entonces la afición debía ya ser grande pues Dorantes de Carranza elogia los toros de lidia de su época, calificándolos de "muy madrigados"; además, en la costa, este cronista se divertía en hacer que sus amigos toreasen cocodrilos "muy bien atados por el hocico".[11]

[11] *Cf.* Álvarez del Villar, 252-3; Lanfranchi, 28; Rey, *Cultura y costumbres del siglo xvi*, 19; y Morales Rodríguez, 453. La corrida de 1526 es mencionada

En Veracruz, en 1640, hubo tres días de toros a la llegada del virrey Duque de Escalona, primer Grande que envió España; y también con una corrida concluyeron, ocho años después, los festejos de la consagración de la catedral de Puebla. Desde el siglo XVI los concilios mexicanos, informa Lorenzana, habían prohibido a los clérigos asistir a "espectáculos no honestos", entre ellos a los toros; esta prohibición fue reiterada por el arzobispo Lizana y Beaumont en 1805 en vista del poco caso que se le hacía. Cinco veces, entre 1567 y 1596, los Papas prohibieron las corridas de toros, e incluso Pío V impuso la pena de excomunión a quien en ellas participase; pero el descontento causado tanto en España como en México por esas medidas anularon sus efectos en la práctica. Gregorio XIII levantó la pena de excomunión en 1575, pero en el momento de mayor severidad papal, en la Nueva España se corrían no toros sino vacas "atadas con cuerdas para que no mataran a nadie". En 1553, la Universidad de México también prohibió correr toros a sus maestros en artes y en teología. Los indios en un principio parodiaban las corridas haciendo por ejemplo danzar al son de un tamboril a un toro contrahecho de utilería, pero acabaron por aceptarlas de buen grado, pues a principios del siglo XVIII —informa fray Matías de Escobar— Michoacán se había convertido en una verdadera Andalucía. En efecto, en la *Americana Thebaida,* Escobar describe con detalle las corridas anuales de Tzintzuntzán y Tiripitío y cuenta que los naturales de esos sitios montaban caballos enjaezados con tal arte "que exceden a los celebrados [jinetes] jerezanos [y] lidian con notable valor".[12]

---

por Lanfranchi, *op. cit.,* 42-3. Las ACTAS DEL CABILDO, II, 8-9, registran la introducción de toros de lidia en la Nueva España y la costumbre de "alancearlos" a caballo, y de ellas resulta que dicha introducción tuvo lugar el año de 1529; ver Matesanz, 544. (Priestley, en *White Man,* 88, dice erróneamente que la primera corrida fue en 1593). Sobre los "hierros de garrocha" y las diversas festividades en que se corrían toros, *cf.* las ACTAS DEL CABILDO, IV, 90, 92 y 298. Hanke, en *Virreyes,* I, 62, dice que, según la acusación hecha contra Mendoza, fue el tesorero de la Casa de Moneda Alonso de Mérida (criado del Marqués de Mondéjar, padre del virrey) quien pagó los toros y unos juegos de cañas con dinero del erario público. Sobre las corridas en Puebla, ver LÓPEZ DE VILLASEÑOR (foxa 284), 474 y Leicht, *Puebla,* 472-3; y Amador, I, 279, respecto a las de Zacatecas. DORANTES DE CARRANZA, 131-2.

[12] La llegada del Duque de Escalona a Veracruz es reseñada por uno de sus acompañantes, el cronista GUTIÉRREZ DE MEDINA, 53. FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, II, 69, menciona la corrida de toros de 1648 en Puebla. LORENZANA, *Concilios* (c. xl. viii), 113, 116. Las censuras papales y la prohibición de Lizana y Beaumont son tratadas por VERA en su *Col. de Docs. eclesiásticos de México,* III, 524-32; y las primeras únicamente, por Lanfranchi, 53,

Se corrían también mucho durante la Colonia los juegos de sortijas que, a diferencia de los de cañas, sobreviven aún en las fiestas populares mexicanas. Este ejercicio de destreza consiste en ensartar con una lanza o vara, al galope, una o varias argollitas poco mayores que una sortija, colgada a unos veinte centímetros arriba de la cabeza del jinete. En la actualidad, los charros usan un machete o una vara para ensartarla y luego las llevan al juez de campo; éste, sacando las argollas, designa de entre las damas presentes a la "reina" que ha de premiar la hazaña. En su versión moderna, este juego se conoce con el vetusto nombre de torneo, o simplemente con el de carreras de cintas o de argollas. El juego de sortijas fue introducido en la Nueva España en época temprana: ya en 1524 Cortés y los regidores de México ordenaron que se festejara con sortijas la victoria de Carlos V sobre los franceses. Según un decir del virrey Velasco II, que fue anotado por Suárez de Peralta, en ese tiempo los caballeros de México estaban "muy ejercitados (en) correr la sortija". Hubo uno de esos juegos "en máscara" para la consagración, en 1574, del obispo de la Nueva Galicia; y otro para celebrar las bodas del rey en 1599 con la infanta Margarita de Austria. Los conquistadores propagaron estos juegos en el interior del virreinato, pues según Antonio Ruiz, en 1583 se celebró la Pascua en Sinaloa "lo mejor que se pudo, corriendo sortijas y otras carreras"; y Juan de Oñate celebró en Nuevo México el día de su santo del año de 1600 con un juego de sortijas. Con motivo de la canonización de Raimundo Lulio (quien, como se verá, fue versado en caballerías), se jugaron sortijas en la corte virreinal en 1603; de nuevo tres años más tarde, por el nacimiento del futuro Felipe IV; en 1610, para la dedicación de la iglesia de la Profesa; y por último, en 1747, para la jura de Fernando VI.[13]

En los juegos de alcancías, los caballeros se lanzaban unos a otros, a semejanza del juego de cañas, unas bolas de barro endurecidas al sol que llevaban en su interior flores o ceniza,

55, 58. El acuerdo de la Universidad es citado por Carreño, *Universidad,* 55. La parodia de los indios, que ocurrió en Tarímbaro (Michoacán) en 1586 fue presenciada y es narrada por fray Antonio de CIUDAD REAL, II, 71. Fray Matías de ESCOBAR, 90-91.

[13] Sobre la versión del juego de sortijas como se practica en nuestros días, ver Álvarez del Villar, 109-110 y 121; y acerca de los que se organizaron durante la Colonia, *cf.* las ACTAS DEL CABILDO, I, 6; Romero de Terreros, *Artes Industriales,* 81; el EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, XI, 229; Lanfranchi, *op. cit.,* 111, 115 y 118; ANTONIO RUIZ, 15 v., p. 50, col. 1ª; Hammond y Rey, *Oñate,* 584; y Leicht, *Puebla,* 474.

y que se rompían al dar en el blanco. Debían ser esquivadas, y si uno de los jugadores no lo lograba, debía retirarse humillado de la partida. Fray Diego Valdés menciona unos juegos de esta clase entre las festividades del Paseo del Pendón; y Alonso de Ávila organizó otros para el bautizo de los gemelos del segundo Marqués del Valle.[14] En esa misma ocasión, el infatigable Ávila presentó también otro tipo de juego, la *máscara de a caballo o encamisada*. La encamisada era una mojiganga o desfile de caballeros vestidos con camisas blancas o disfrazados de personajes históricos o alegóricos, que llevaban hachas de cera encendidas a fin de que el público apreciara con más claridad las evoluciones efectuadas por sus caballos. En este género de espectáculo cuando era organizado por las autoridades, también se iluminaba el recorrido por las calles. En 1587, se celebró así la consagración de la nueva catedral de Puebla y otras máscaras o *mascaradas de a caballo* fueron organizadas en México, en 1595 y 1599, en ocasión de la llegada del virrey Conde de Monterrey y de las bodas de Felipe III, respectivamente. En la primera hubo "toros de cohetes" y las calles se iluminaron con lebrillos de aceite; y la segunda se efectuó en medio de grandes juegos y luminarias, según dicen las actas del Cabildo. Las *encamisadas* más notables del siglo XVII fueron las que organizó la nobleza poblana en 1640 para recibir al Duque de Escalona; la que en 1647 inspiraron los jesuitas poblanos en ausencia del obispo Palafox con el objeto de desprestigiarlo; y finalmente, la que se efectuó en 1649 también en Puebla, en la que desfilaron los 98 reyes que, a partir de los godos, habían reinado en España.[15]

Con tanto ejercicio ecuestre no es de extrañar que el criollo novohispano alcanzase gran reputación como jinete: "en este género es México la mejor tierra del mundo", escribía en 1603 Pablo de la Laguna, Presidente del Consejo de Indias; y desde 1573 la famosa Ordenanza del Escorial para el trazo de nuevas ciudades había especificado las dimensiones que debía tener la plaza mayor de una población, habida cuenta del espacio necesario para las maniobras festivas

[14] Diego de VALDÉS, IV, XXIII; TORQUEMADA, I, 630; J. García Icazbalceta (ed.), COL. DOCS. HIST. MEX., 186; y Lanfranchi, 16.

[15] SUÁREZ DE PERALTA, 121-2; e Ida Rodríguez Prampolini, 87. González Obregón en *México Viejo*, 251, y en Lanfranchi, 16, figuran sendas definiciones de las "encamisadas". LÓPES DE VILLASEÑOR y Leicht, *Puebla*, 141, narran la encamisada poblana de 1587. ACTAS DEL CABILDO, XII, 208-9, 222; y XIV, 6-7, 9. Genaro García (ed.) PALAFOX, 78-9. Leicht, en *op. cit.*, 473-4, describe las máscaras efectuadas a mediados del siglo XVII en Puebla.

o bélicas de la caballería.[16] Las partidas de caza se efectuaban igualmente a caballo; por tradición secular eran un privilegio de la nobleza que por lo común abusaba de éste en detrimento de los siervos dañándoles sus cultivos. Compañero constante del cazador era su perro, generalmente un galgo o un lebrel; y para la cetrería se empleaban aves de presa, de las que en la Nueva España hubo gran variedad. Llegado en la expedición de Grijalva, Pedro de Alvarado parece haber sido el primer cazador europeo que pisó tierra mexicana; en efecto, en 1518, con una lebrela que traía consigo, cobró en Puerto Deseado (parece que se trataba de un fondeadero de laguna de Términos) muchos venados y conejos. La lebrela se quedó en tierra, y fue recuperada por Cortés en el mismo sitio al año siguiente. El Conquistador recibió junto con el marquesado dos c o t o s d e c a z a de venados y conejos, a saber los peñoles de Xico y Tepepulco, uno de los cuales se llama todavía Peñol del Marqués. Años después, no interrumpió una partida de caza en sus tierras de Miatlán, cerca de Cuernavaca, que duró una semana ni siquiera cuando fue citado en México para someterse a un interrogatorio en relación con la Visita a que la Corona lo tenía sometido. Hacia fines del siglo XVI, informa Dávila Padilla, los españoles eran tan aficionados a la caza que apenas si oían misa por las mañanas para irse al campo a disfrutar de ese deporte; y añade que en esa época en la Laguna de México habían muchos patos y ánsares y que también se volaban halcones y gavilanes para capturar garzas. Hacia 1542 se organizó en honor del virrey Mendoza, "pacificador" de la Nueva Galicia, una colosal batida de caza en una vasta región entre Jilotepec y San Juan del Río, zona que aún lleva el nombre de El Cazadero. Más de quince mil indios rodearon la llanura; ojeando a los animales fueron estrechando el círculo para dar a los cazadores la posibilidad de escoger la pieza que más fuera de su agrado. Sólo venados muertos se encontraron más de seiscientos, así como gran número de lobos, liebres y coyotes. El primer Velasco cazaba usualmente en el bosque de Chapultepec, por entonces un lugar más agreste del que conocemos en nuestros días.[17]

[16] LAGUNA expresó esa opinión en las INSTRUCCIONES que dirigió al Virrey Montesclaros en 1603 (Hanke, ed., *Virreyes,* II, 268). Con referencia a las Ordenanzas Reales que se citan, ver Nuttal, "Royal Ordinances", 249.

[17] Bozal, 145, relata la cacería de Alvarado en lo que hoy es el estado de Campeche. Los dos cotos de caza que Cortés recibió con el marquesado son definidos en la Real Cédula de concesión y los mencionan HERRERA, déc. 4, lib. 6, c. iv; Alamán, II, 30; Helps, III, 119 y n. 2; y F. Benítez, 164. Cortés mismo se refiere a la partida de caza de Miatlatán en la CARTA... A GARCÍA DE LLERENA..., en *Cartas y Documentos,* 484. DÁVILA PADILLA, 116.

Se ha visto que el primer perro europeo llegado a nuestras costas fue una lebrela propiedad de Alvarado, abandonada y luego encontrada al año siguiente por Cortés en el mismo sitio, "gorda y lozana". Se la llevó consigo, y en el Lienzo de Tlaxcala aparece a su lado. El Conquistador llegó a poseer muchos l e b r e l e s , el clásico perro de caza del Medievo, que en las tumbas que abundan en las iglesias de Europa con frecuencia aparece a los pies de la estatua yacente de su amo. Dos de estos perros figuran al lado de los españoles en la Escena I del Códice de Tlaxcala editado por Gurría Lacroix. Los había feroces, como uno, "corpulento, bravo y diestro", que siguió a la expedición de reconocimiento de Michoacán y que los tarascos acabaron por sacrificar; o como el del conquistador Francisco Chávez, de instintos tan fieros que dio muerte a varios indios. Para congraciarse con Nuño de Guzmán, designado presidente de la Audiencia en 1529, el tristemente célebre Peralmíndez Chirinos le salió al encuentro por el camino de Pánuco con muchos regalos, entre ellos unos "galgos para cazar liebres"; el festejado aceptó los dones "con mucha alegría". Por esas fechas, otro forajido, el oidor Delgadillo —según queja elevada al rey por Zumárraga— se robó a tres hermosas indias y "ciertos perros lebreles"; doncellas y canes fueron llevados a Oaxaca por orden suya "a cuestas de indios". Dos g a l g o s acompañaron fielmente en su búsqueda de las Siete Ciudades a Estebanico y a la muerte de éste el cacique de Cíbola se quedó con ellos. En la expedición de Coronado, de 1540, se llevaron varios l e b r e l e s , uno de los cuales provocó un accidente a resultas del cual murió su amo, el célebre explorador Melchor Díaz. La historia de la fundación de Valladolid está ligada a la de unos g a l g o s que, corriendo tras una liebre, la alcanzaron y mataron entre las patas del caballo del virrey Mendoza; el padre Sánchez Baquero, en su relato del episodio, dice que "celebrando el caso los circunstantes, el sitio en que los perros mataron a la liebre les pareció muy a propósito para fundar en él un pueblo de españoles", o sea la actual Morelia. En el siglo XVIII, Vargas Machuca señaló que en las Indias había

---

Hay muchas descripciones de la fastuosa partida de caza ofrecida al virrey Mendoza: *cf.* TORQUEMADA, I, V, 12; CAVO, 161-2; ALEGRE, I, 121; Riva Palacio, 272; y Páez Brotchie, *Guadalajara Novogalaica,* 74. Dicho sea de paso, la frecuencia con que el nombre de "Cazadero" (sinónimo de "coto de caza" de aquella época) aparece en la toponimia mexicana es una demostración más de la afición de los mexicanos a la caza. Sobre las actividades cinegéticas de Velasco I, ver Justo Zaragoza, *Noticias históricas de la Nueva España,* Madrid, 1878, 170-2; y Sarabia Viejo, 10.

"cantidad de todos temples de perros de ayuda", entre ellos galgos y perdigueros, podencos y gorquillos. Por último, a reserva de tratar más adelante los crudelísimos "aperramientos" de indios, que fueron en la Nueva España más frecuentes de lo que se piensa (entre los culpables de haberlos practicado se encuentra el mismo virrey Mendoza), cabe señalar que no sólo los perros de presa como el dogo y el mastín se ensañaron con los naturales, sino también ocasionalmente algunos lebreles y otros perros de caza, entrenados en la Península como animales feroces para prenderse de las orejas de los jabalíes o para pelear con los osos montaraces.[18]

Conocida es la pasión venatoria de Fernando el Católico, y también es sabido que las cortes europeas del siglo XV buscaban halcones y gavilanes aún en países lejanos. Ya en el siglo XIII el emperador Federico II había elogiado por su efectividad en la caza los halcones o gerifaltes blancos de Groenlandia; por otra parte, los árabes habían dejado muy arraigado en España el arte de la cetrería. No es pues extraño que los Reyes Católicos hayan pedido a Colón, en 1494, que les enviara "los más halcones que de allá (o sea de América) se pudieren enviar"; ni que el Consejo de Indias ordenara en 1523 a Cortés que cada año enviase a la corte "50 aves de caza". El contador Rodrigo de Albornoz prometió dos años después a Carlos V que las enviaría, aunque es dudoso que haya cumplido la promesa. Sea como fuere, es seguro que las había en la Nueva España ya que junto con otras aves de presa se mencionaron entre las que poblaron el bosquecillo que Motolinía mandó plantar para las fiestas del *Corpus*

[18] Varios historiadores se han ocupado de la lebrela que Cortés se apropió: Bernal Díaz; TORQUEMADA, I, 372; y Rubio Mañé, *Archivo Hist. Yucatán,* I, Int., XXXI, entre otros. Valle-Arizpe, *Cuadros de México* ("De los perros"), 176-7, la identifica en el Lienzo de Tlaxcala. REMESAL, III, VI; I, 202, dice que Cortés prestó algunos lebreles a Diego de Mazariegos para la expedición de Chiapa en 1524. Gurría Lacroix (ed.), CÓDICE DE TLAXCALA, 14. El corpulento lebrel de Michoacán es mencionado por fray Pablo BEAUMONT, II, 16-17. Francisco Chávez y sus lebreles tienen un lugar en el Diccionario de Icaza, citado en Torre y Villar, *Leyes de Descubrimiento,* 41. Los galgos que Chirinos ofreció a Nuño de Guzmán y los que Delgadillo robó son mencionados en una CARTA... DE ZUMÁRRAGA al rey, del 27 de agosto de 1529 (en C.D.I.A.O., XII: 120 y 134), y los primeros también en García Icazbalceta, *Zumárraga,* 24; J. E. Santana, 8; y Carrera Stampa, *Nuño,* 11. Los perros de Estebanico son descritos por Bishop, 161; y A. M. Salas, 166 registra los que siguieron a Coronado. Bolton, en *Coronado,* 169 y 174-5, narra las peripecias del galgo propiedad de Melchor Díaz y describe la forma accidental en que éste murió. Los galgos de la fundación de Morelia son mencionados por SÁNCHEZ BAQUERO, 133. VARGAS MACHUCA, II, 126-7.

Christi en Tlaxcala de 1536; y en su viaje a las Hibueras, Cortés incluyó en su séquito a tres halconeros: Perales, Garci Caro y Álvarez Montáñez. El primer Velasco, gran jinete y cazador, poseía un halcón tan bien entrenado que a veces lo llevaba sin capirote en su enguantado puño; también tenía neblíes, sacres y halietos, y no era ciertamente el único que en su tiempo se dedicara a la caza con halcones u otras aves de rapiña en la Nueva España. Heredó esa afición a su hijo, Luis de Velasco II, cuyos halcones estaban al cuidado de un montero mayor, Alonso de Nava, hombre principal, quien percibía dos mil ducados de renta. El halcón era un animal tan común en el siglo XVI que en un *Coloquio* de González de Eslava aparece de manera harto natural. Las aves de caza abundaban sobre todo en las provincias lejanas del virreinato: en la Florida, en Chiapa y en Nuevo México. En efecto, tanto Bartolomé de Barrientos como Henry Hawks señalan la existencia en el siglo XVI de muchos halcones, gavilanes, esmerejones, gerifaltes (el mayor de los halcónidos) y neblíes en la Florida; Torquemada evoca "los hermosos halcones" de Nuevo México; y a principios del siglo XVIII, Vázquez de Espinosa y León Pinelo hacen una prolija enumeración de las aves de presa "de mucha casta" que pueblan las forestas de Chiapa: halcones, neblíes, alfaneques, alcotanes, esmerejones, azores coronados (nuestras aguilillas), gavilanes, primas (hembras de halcones), sacres y tagarotes (sólo falta en esta lista el menor de los halcónidos, que es el cenícalo). Por supuesto, en la época colonial la cacería con aves, especialmente halcones, también era frecuente en otras partes de América, por ejemplo en el Perú.[19]

[19] *Cf.* Gerbi, *Indias Nuevas,* 139-140, sobre los halcones que deseaban los Reyes Católicos. Alatorre, 71, discute las palabras de origen árabe que se usan en el arte de la cetrería. ÍNDICE GENERAL DE LOS PAPELES DEL CONSEJO DE INDIAS. NUEVA ESPAÑA... 1523, fol. 187, en C.D.I.A.O., XIII: 70. Alamán, II, 166, entre otros muchos, describe las fiestas del *Corpus* de Tlaxcala en 1536. Además de halconeros, Cortés se hizo acompañar a las Hibueras por volteadores y prestidigitadores: Pereyra, *Cortés,* 155. Véase también Carrillo y Gariel, *Traje,* 53. SUÁREZ DE PERALTA, 87, menciona la colección de aves de rapiña de Velasco I; *cf.* Romero de Terreros, "Torneos", 20. María y Campos, 104-5, y F. Benítez, 55, dan cuenta del cargo que tenía Nava en la corte de Velasco II, aunque el primero confunde al padre con el hijo. Sobre las aves que figuran en el *Coloquio xvi* de Eslava, *cf.* García Icazbalceta, *Viajeros ingleses,* 73. TORQUEMADA, I, 681. VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 146. LEÓN PINELO, *Paraíso,* II, 89, que se apoya en Herrera (déc. 4, L. 10, c. xi). Kirkpatrick, entre otros autores modernos, afirma que en el Perú se practicaba el arte de la caza con halcones durante la Colonia. Ese arte ha alcanzado hoy día gran popularidad en la península arábiga.

Para distraer sus ocios, especialmente durante las veladas, conquistadores, virreyes y frailes trajeron de Europa juegos de paciencia o simplemente de azar, muy en boga en España a fines del Medievo, como demuestra la obra que a este propósito escribió el poeta Rodrigo Caro. Algunas de estas diversiones tomaron carta de ciudadanía en la Nueva España. El juego más noble fue quizá el a j e d r e z, pasatiempo favorito de príncipes y señores feudales desde la época en que los cruzados lo trajeron del Oriente. Agapito Rey dice que Cortés enseñó a Moctezuma a jugar ajedrez, cosa probablemente falsa, pero es cierto que Hernando de Soto distrajo con este juego al desafortunado y altivo Atahaualpa. Aunque fray Alonso de la Veracruz fue un gran enemigo de los jugadores de a j e d r e z (que en su concepto era una pérdida de tiempo), los primeros dominicos de las Chiapas y Guatemala lo jugaban tanto que, según dice Remesal, "no los dejaba tan libres como pide la campana de Nona, Vísperas y Completas para acudir . . . al coro". Dávila Padilla informa que Velasco I se distraía jugando a j e d r e z con el dominico fray Vicente de las Casas, y que el juego era de apuesta o de parar, como se decía entonces; como el fraile no tenía nada que arriesgar, simbólicamente "se jugaba la honra", que por lo general perdía para regocijo del virrey. El obispo Landa de Yucatán no siempre sostuvo buenas relaciones con el gobernador y capitán general Guillén de las Casas, hombre aficionado al a j e d r e z y a las cartas, según Ancona; y en un intercambio de frases zahirientes el prelado recordó al gobernador que no era "ni rey de Francia ni de España, ni aun siquiera de *bastos*".[20]

El soldado español era, por lo común, pendenciero y jugador. "Dados, tapas y barajas son tan familiares al conquistador como su espada", dice Céspedes del Castillo. De esa regla no se excluye al mismo Cortés, cuya pasión por el juego parece haber sido en un principio desmedida. La primera Audiencia le impuso una severa multa de más de 4,000 pesos de minas por haber jugado a los naipes y a los dados cuando desempeñaba las funciones de gobernador y capitán general de la Nueva España y aun antes, durante la conquista de México. Uno de sus soldados, Pedro Valenciano, antes de la Noche Triste, ya había fabricado en Tenochtitlán "naipes tan buenos y bien pintados como los de Castilla, empleando las pieles de los atambores". Carlos V incluyó una prohibición expresa de los juegos de azar en las instruc-

[20] A. Rey, *Cultura y costumbres del siglo xvi*, 22. El relato sobre Soto y Atahualpa procede de Blanco Fombona, *Conquistador*, 140. La preocupación de fray Alonso es reseñada por fray Juan de Grijalva, 595. Remesal, viii, ii; ii, 99. Dávila Padilla, 583. Ancona, ii, 83.

ciones que dio al visitador enviado a juzgar la conducta de Cortés, licenciado Ponce de León, a quien ordenó tener "gran diligencia y cuidado" en reprimirlos por tratarse de juegos prohibidos en la Península. Desde 1518 la Corona había tratado de suprimir tales juegos en las Antillas o por lo menos de moderarlos, limitando las apuestas que en ellos se hacían a la cantidad de diez ducados. Pero bien pronto la Corte se dio cuenta de que el juego servía al soldado de paliativo y distracción en medio de circunstancias a veces trágicas, y suavizó su actitud hasta el grado de mandar restituir en 1530 al Conquistador los 12,000 pesos en oro, que le habían sido confiscados por ser producto de sus ganancias a la baraja. Cediendo en alguna medida a la insistencia del monarca, Cortés prohibió en 1525 que se jugasen naipes y dados en la expedición a las Hibueras, y trató de moderar esa afición en las fuerzas que posteriormente envió a la Mar del Sur. Para ello dio instrucciones a Álvaro de Saavedra de que en la flotilla puesta bajo su mando sólo se apostasen cantidades moderadas y siempre en presencia del capitán. Pero a su regreso de Honduras, el Conquistador volvió a las andadas, a grado tal que fray Domingo de Betanzos consideró una advertencia divina el rayo que cayó precisamente en la mesa en que Cortés estaba jugando a la baraja con sus amigos; a raíz de este "prodigio", don Hernando "no permitió que de allí adelante se jugassen semejantes juegos en su casa", según informa Dávila Padilla.[21]

El Cabildo de México tomó cartas en el asunto desde 1525 prohibiendo los juegos de naipes y dados practicados incluso en Palacio y en las atarazanas. Para poner en ridículo al juez

[21] La *tapa* era un juego infantil, variedad del águila o sol: Céspedes del Castillo, *Indias siglo xvi y xvii,* III, 435. Carlos Pereyra, en *Cortés,* 137, apunta esta afición del Conquistador. La multa de la Audiencia aparece en la CARTA EJECUTORIA, *ap.* Duquesa de Berwick y de Alba, *Cartas Autógrafas,* 138-9; y ZUMÁRRAGA en una CARTA al rey del 27 de agosto de 1529, *ap.* C.D.I.A.O., XIII: 136, alude también a esa multa. Pedro Valenciano es mencionado por Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 296; véase la p. 430 a propósito de la Ordenanza de Cortés dada en Tlaxcala (diciembre de 1520 que prohíbe los juegos de naipes y dados a sus hombres, por ser causa de reniegos y blasfemias. Las instrucciones al visitador Ponce de León han sido publicadas en C.D.I.U., IX: 224; *cf.* C.D.I.A.O., XXIII: 379. Las prohibiciones de 1518 y la tolerante actitud de 1530 están reflejadas en la GOBERNACIÓN ESPIRITUAL Y TEMPORAL DE LAS INDIAS, núms. 23 y 29, *ap.* C.D.I.U., XXI; 105-6. En una Carta de 1525 a Hernando de Saavedra, su lugarteniente en Trujillo, *ap.* C.D.I.A.O., XXVI: 189, Cortés prohibió a los expedicionarios de las Hibueras los juegos que se citan en el texto. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, en *Viajes y Descubrimientos,* V, 445, publica las instrucciones de Cortés para Saavedra. La Real Cédula que restituía al Conquistador sus ganancias aparece en C.D.I.A.O., XII: 511. DÁVILA PADILLA, 45-46.

Pérez de Aguilar, cuando estaba haciendo en 1530 la visita de Nuño de Guzmán, los amigos de éste le colocaron en la manga unas barajas, que el digno jurisconsulto fue regando por el suelo sin darse cuenta al atravesar la plaza de armas de México. La Casa de Contratación de Sevilla prohibió en 1538 el paso a las Indias de naipes y dados, y a los pocos meses el Virrey Mendoza, en obediencia a una disposición similar contenida en la Real Cédula de Toledo del 24 de agosto de 1529, prohibió los juegos de naipes ,excepto el tres dos, el triunfo, las malillas y el ganapierde, limitando en éstos las apuestas del día a un máximo de seis pesos de oro común. Mendoza también mandó clausurar los garitos o tablajerías como entonces se llamaban. A su regreso del norte, Coronado distraía sus pesares con los juegos de naipes permitidos, como el triunfo y la primera (mencionada en el *Buscón o Gran Tacaño* y en el *Guzmán de Alfarache*), pero nunca con los prohibidos, como los dados o el sacanete, que se jugaba con ocho mazos de baraja. Casi es superfluo señalar que los Concilios mexicanos de 1555 y 1565 prohibieron a los clérigos los juegos de azar y el *arrendar* tablajerías, que a pesar de las censuras seguían haciendo su agosto. En los cánones respectivos se mencionan por su nombre, entre otros juegos de naipes, el tornillo y la dobladilla, la cual consistía en ir doblando la apuesta a cada suerte. No obstante todos estos esfuerzos la Corona dio por perdida la partida y prefirió tratar de obtener ventaja económica. En efecto, desde 1528, los naipes comenzaron a exportarse de la metrópoli al virreinato mediante asientos, y posteriormente su impresión y venta fue declarada real monopolio. Sólo las mujeres quedaron excluidas de ese pasatiempo, ya que por ordenanza y pregón de 1583 del Cabildo de México se les prohibió participar en "juegos de naipes, dados, tablas, azares ni arenillas ni en poca ni en mucha cantidad".[22]

Es conocido el hecho de que durante su breve cautiverio, Moctezuma jugaba con Cortés y Alvarado al totoloque, pasatiempo indígena semejante a un juego de tejos, y que el generoso tlacatecuhtli azteca ganase o perdiere, obsequiaba a sus carceleros las boli-

[22] Actas del Cabildo, I, 28. El divertido incidente con Pérez de la Torre es mencionado por Carrera Stampa, *Nuño,* 55. La prohibición de la Casa de Contratación ha sido publicada en C.D.I.U., X: 396; y las Ordenanzas de Mendoza de 1539 aparecen en Cuevas, *Docs. inéd. siglo xvi,* 91, y en Paso y Troncoso, *Epistolario,* III, 259. Bolton, *Coronado,* 375. Acerca de las prohibiciones de los Concilios mexicanos, ver Lorenzana, *Concilios,* 117-8, y Zubillaga, *La Iglesia en la América Española,* I, 383. *Cf.* C.D.I.U., XIV: 290 para el asiento de 1582; y Cuevas, *op. cit.,* 329-330 acerca de la ordenanza y pregón del año siguiente.

tas y tejos de oro empleados en el juego. Otra de estas diversiones, el juego de trucos parece que fue introducido en la Nueva España a mediados del siglo XVI; Rodrigo Caro lo conocía y puede decirse que constituye el precedente inmediato y directo de nuestros modernos y populares juegos del billar y de la carambola. En su versión colonial, en la que generalmente tomaban parte sólo dos personas, la mesa tenía "tablillas y troneras" y disponía de "barras y bolillo"; desde entonces, el taco era de madera y la bola de marfil. El virrey Marqués de Villamanrique informó a su sucesor con intención de censura, en las instrucciones de 1590, que el oidor de México Saldierna de Mariaca tenía en su casa, que era muy frecuentada, una tablajería pública de trucos, a la que pronto hicieron competencia otras que en sus respectivas casas organizaron el oidor Francisco Tello y su mujer, y el licenciado Marcos Guerrero, alcalde del crimen de México. Las mesas de trucos o tablillas, llamadas también bolillos, fueron el único pasatiempo cuya práctica el Padre de la Plaza, visitador de su orden, autorizó en 1579 a los jesuitas de la Nueva España y a sus seminaristas y novicios, además de otros juegos más innocuos como el de tejos o ruejo. Hacia 1613, éstos se habían ya difundido tanto, que una Ordenanza dispuso que su número se limitara. Para terminar, conviene señalar entre los juegos conocidos en la Nueva España desde principios del siglo XVI el juegpo de bolos y el del boliche, hoy llamado del balero; pero como en la corte de los últimos Valois, era practicado no por los niños sino por los adultos, tal como ilustran las estampas y tapices franceses de la época.[23]

[23] Sobre el totoloque (llamado a veces toloque), ver Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 281 (quien cita a Bernal Díaz y a Clavijero); Altolaguirre, 185; M. G. Holmes, 34; y Collis, 149. Rodrigo CARO, II, 25. La queja del Marqués de Villamanrique ha sido publicada en Hanke (ed.), *Virreyes,* I, 281, 300; y a propósito de los excesos de los Tello y de Guerrero se puede consultar HACKETT (ed.), *Historical Documents,* 166. En Zubillaga, *Monumenta Mexicana,* 420-1, están publicadas las INSTRUCCIONES de Roma al Padre de la Plaza. El texto de la Ordenanza de 1631, que limitó el juego de trucos (excepto en días de fiesta), ha sido publicado por BELEÑA, I, 2ª Parte, n. liii, p. 27. En Céspedes del Castillo, *op. cit.,* se dice que en Sudamérica los juegos de trucos fueron introducidos hasta el siglo XVII. José Fernando Ramírez, *Obras,* III, 282 llama *bodoque* al juego con el que Cortés entretenía a Moctezuma, nombre que de preferencia a totoloque utilizan TORQUEMADA, I, 462, y CLAVIJERO, *Historia Antigua,* IX, 6; p. 344.

X

EL ULTIMO FLORECER DE LA CABALLERIA

La caballería fue simplemente el sentido que del honor se tuvo en la Edad Media. Los ideales caballerescos fueron fijados para el mundo hispánico en el siglo XIV por Raimundo Lulio, en su *Libro del Orden de Caballería,* código de conducta tan leído y apreciado a fines del Medievo que William Caxton lo tradujo e imprimió en Inglaterra en 1484. En esa época, España era más fiel a las virtudes caballerescas que el resto de Europa, donde ya estaban en decadencia; y por ello el Conquistador español llevó consigo estos ideales, más o menos incólumes, al otro lado del Atlántico. El sentido del honor, inseparablemente acompañado de la sed de grandeza, constituyó uno de los resortes principales de la acción emprendida por los españoles en defensa de su fe y en nombre de su rey. Con sus misterios y peligros, el Nuevo Mundo (incluida la Nueva España) ofrecía un vasto campo para el ejercicio de las armas; y para la realización de una serie de empresas tan dificultosas como temerarias. Fue de nuevo posible realizar hazañas singulares y luchas personales, como las del joven Núñez, paje de Cortés, en las azoteas de Tenochtitlán; y aun las del Conquistador mismo que combatió personalmente con un general azteca en la batalla de Otumba. La Conquista, dice Ida Rodríguez Prampolini, puede válidamente interpretarse como una hazaña inspirada en el sentido caballeresco de la vida, explicarse en función de la fantasía, de la imaginación y de una pasión cargada de simbolismo, fincada en valores humanos no siempre racionales. Los Conquistadores, afirma Orozco y Berra, creían ser paladines de romance en un país encantado, donde tenían que habérselas con malandrines y con nigromantes estilo Merlín. Cada batalla era la más cruenta, la más ardua; y uno de los soldados, Bernal Díaz del Castillo, pensando en sí mismo y en sus compañeros pudo legítimamente hacerse la pregunta: "¿qué hombres ha habido en el Universo que tal atrevimiento tuviesen?" [1]

[1] Esta es la definición de la caballería de Vale, 1; *cf. ibid.,* p. 66, Prest-

Los ideales caballerescos conservaron su vigencia por lo menos hasta bien entrado el siglo XVII. También inspiraron a los cronistas. Gómara, por ejemplo, pone en boca de Cortés arengas en que éste usa un lenguaje caballeresco, como cuando advierte en Cuba a sus soldados: "Vamos a comenzar guerra justa, buena y de gran fama", o cuando informa al cacique de Cempoala haber venido "a desfacer agravios... y quitar tiranías", palabras que parecen tomadas de un libro de caballerías. García de Palacio dedica el primero de sus *Diálogos Militares,* publicados en México en 1583, a "las calidades y requisitos y sustancia que han de tener un capitán y un soldado", virtudes que son de inegable inspiración caballeresca; y en el último tratado de la caballería aplicada a las Indias, el de Vargas Machuca de 1599, se enumeran las características que debe guardar el "esforzado caballero", quien debe ser un buen cristiano, linajudo, liberal en dádivas, arrojado y diligente. Con sus "buenas pláticas", según uno de sus soldados (que después tomó el hábito religioso), Francisco de Aguilar, Cortés sabía cómo tornar a sus hombres de corderos en leones; de sí mismo y de sus compañeros dice que después de una arenga del Conquistador "ibamos sin temor ni miedo alguno [a enfrentarnos] a un... grande ejército". Bartolomé de Góngora califica a los "muy esforsados" conquistadores de "caballeros andantes", y la viuda de Montejo el Viejo usa argumentos de carácter caballeresco y medieval para solicitar mercedes del rey, tales como el que la presencia de una mujer de calidad en las guerras y conquistas (su caso y el de algunas otras damas) es motivo para que los caballeros "se esfuerzen y animen a señalarse y bien obrar y servir a sus Reyes y Señores con mas animo y valor".[2]

El conquistador del siglo XVI, como señala García Morente, tiene entre sus características la de ser *paladín* de una causa, lo cual quiere decir que creía en la virtud y eficacia inmediata de su propia voluntad

age, 79, y Prescott, 457, 500; Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 232; e Ida Rodríguez Prampolini, 27, 84, 104 s, 115, 117-18 y 153-4. La pregunta que se hizo Bernal Díaz figura en su *Historia Verdadera,* c. lxxxviii; IV, 232.

[2] Céspedes del Castillo, en "Indias... siglo XVI y XVII", 440, discute los ideales caballerescos que sobrevivían en las Indias en el siglo XVII. El recurso a la arenga de los cronistas es analizado por Iglesia, *Cronistas e historiadores,* 254; por Lucas Alamán, I, 64; y por Ida Rodríguez Prampolini, 79-81. Los *Diálogos* de GARCÍA DE PALACIO son examinados por García Icazbalceta, *Biografía del siglo XVI,* 315-7. VARGAS MACHUCA, Lib. I, p. 55 ss. Fray Francisco de AGUILAR (ed. Patricia de Fuentes), 149; (ed. Gómez de Orozco), 60. Bartolomé de GÓNGORA, f. 219. El alegato de la viuda del primer Montejo está registrado en los MÉRITOS Y SERVICIOS DE... MONTEJO, 85-87.

para transformar las cosas y alcanzar el bien según él mismo lo entendía. Para Orozco y Berra, el valor a toda prueba y otras características de Cortés traen a la memoria "a los antiguos paladines de la Mesa Redonda". Como recordó Díez de la Calle en 1646, de Cortés había dicho Paulo Jovio que "le avia dado Dios tan grande esfuerço en el alma que para vencer inumerables exercitos bastava que el solo saliesse en campaña". El Conquistador mismo reconocía en Olid "un Héctor en el esfuerzo", en Alvarado las más altas prendas, y en Sandoval "un tan animoso capitán que se podía nombrar entre los mas esforzados". El Inca Garcilaso y numerosos cronistas utilizan ese género de frases, y Bernal Díaz afirma con su sobria elegancia que si grandes fueron los hechos que dieron blasones y palacios a los caballeros medievales, "nuestras hazañas no son menores que las que ellos hicieron". Una evidente avidez de fama está presente en toda la literatura caballeresca medieval, lo cual es igualmente discernible en la castellana a partir del siglo XIII. Cortés mismo (quién sabe con cuánta sinceridad) no tuvo empacho en escribir a su padre en 1526: "yo tengo por mejor ser rico de fama que de bienes"; y el historiador fray Diego López de Cogolludo corrobora ese juicio diciendo a propósito del Conquistador y de sus contemporáneos que "el mayor interés en los nobles es la gloria que les resulta [de sus actos], y por el mayor premio tienen la inmortalidad de su fama".[3]

Según el modelo medieval, el caballero debía ser hospitalario y cortés, pero en la Nueva España sus émulos desplegaron esas virtudes exclusivamente con los de su propia condición y casi nunca con los naturales. Cortés trató con toda clase de miramientos al vencido Narváez; y uno de sus hombres llamado Juan de Velázquez, habiendo hecho prisionero en la misma ocasión a un sobrino del gobernador de Cuba, "le mandó curar y hacer mucha honra". Saavedra Guzmán considera al mayor de los Montejos "valiente, fuerte, diestro y ani-

[3] M. García Morente, *Idea de la Hispanidad,* Buenos Aires, Espasa Calpe, 1938, 87-90, *ap.* García Soriano, 76. Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 73. DÍEZ DE LA CALLE, 129. En Durand, *Transformación del conquistador,* I, 84-5, se encontrarán las citas de Cortés, del Inca Garcilaso y de Bernal Díaz del Castillo mencionadas en el texto. La idea de la fama en la Edad Media castellana es analizada por Rosa María Lida de Malkiel en su libro de ese mismo título (México, F.C.E., 1952); véase en la revista *Speculum,* XXX: 4, 662 y 666, una evaluación de esta obra. La CARTA de Cortés a su padre (del 26 de septiembre de 1526) ha sido publicada por Cuevas (ed.), CARTAS Y DOCUMENTOS, 29. Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, c. CCX; III, 251. LÓPEZ DE COGOLLUDO Lib. II, c. I, p. 59.

moso", y aplica epítetos semejantes a Hernández Puertocarrero, Alvarado, Alonso de Ávila, Morla, Salceda, Ordaz, Olid, Sandoval, Escalante, Pedro de Escobar y Velázquez de León, que según él eran "espejos de cortesía". Los indios, por no ser considerados caballeros tenían prohibido portar espada y otras armas y montar a caballo o en jaca, excepto los caciques amigos. El alguacil mayor de Puebla Gonzalo Díaz de Vargas no quería hacer excepción ni con los caciques, pues —dice con rara honradez y clarividencia— son "nuestros contrarios y miran que les tenemos ocupada su tierra y señoríos y no les falta sino el uso de las cosas de la milicia". En la *Descripción del Arzobispado de México,* de 1569, dos informantes españoles (uno de ellos canónigo) exhortan a las autoridades a confiscar a los indios las espadas, arcabuces y ballestas que poseían; y en ese sentido actuó en 1585 el arzobispo-virrey Moya de Contreras, a instancias de la Corona. No obstante ello, por lo menos en algunas regiones apartadas del virreinato, los caciques indígenas conservaron sus armas, sus "vestidos a lo español de seda... y sus muy lindas mulas y aderezos de sillas, cortesanos y de muy buenos talles y presunción", según dice fray Francisco de Burgoa.[4]

Cortés estaba convencido de ser "caballero de armada caballería"; y así lo dice. Existen testimonios de que con tal calidad a su vez armó caballeros a algunos de sus soldados en Tlaxcala y en Coyoacán, siguiendo los ritos feudales. En efecto, a principios de 1521, habiendo fallecido (al parecer víctima de la viruela) su fiel aliado el viejo Maxicatzin, en nombre del Rey Católico dio el señorío vacante de Ocotelolco —una de las cuatro cabeceras de Tlaxcala— al hijo del difunto, Juan de Maxicatzin, de 12 años de edad, y por hacerle mayor distinción "lo armó caballero al uso de Castilla", reconociéndole implícitamente la calidad de noble. Muñoz Camargo, el historiador mestizo tlaxcalteca, cuya visión fue afectada fuertemente por la influencia europea, afirma que era común que los naturales de su tierra, así como los de México y de otras provincias de la Laguna Mexicana, fueran armados caballeros por "su valor,

[4] Bernal Díaz informa sobre la conducta de Juan de Velázquez en c. CXXII; II, 62. SAAVEDRA GUZMÁN, 44-46. En el EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, VIII, 100-2, aparece la CARTA de DÍAZ DE VARGAS, fechada el 20 de mayo de 1556. L. García Pimentel (ed.), DESCRIPCIÓN DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 111 y 130-1. MOYA DE CONTRERAS escribió al rey una CARTA el 22 de enero de 1585 informándole que se había ordenado una investigación para confiscar los arcabuces a los indios: Paso y Troncoso, *op. cit.,* XII, 124. Fray Francisco de BURGOA, *Geográfica Descripción,* II, 184.

buen consejo y aviso"; entre los así honrados menciona a muchos hijos de Xicoténcatl el Viejo; y añade que en Tlaxcala prevalecía "el espíritu marcial de la república de Roma". En el juicio de residencia a que fue sometido Cortés, uno de los cargos hechos en su contra fue precisamente el de haber armado caballeros, acusación de mala fe, pues cualquier caballero podía armar a otro según las reglas de la caballería. En efecto, abundan los testimonios de que durante los trabajos de reconstrucción de México, dio la pescozada en Coyoacán a tres de sus tenientes, a saber Cristóbal de Olid, Cristóbal Corral y Gonzalo de Sandoval para armarlos caballeros. Les tomó juramento con el Evangelio en la mano y les ciñó las espadas, diciéndoles "Dios e el Apostol Santiago os faga buenos caballeros". Luis de Cárdenas, uno de sus detractores, afirmó que además de caballeros "abia fecho duques e condes" ese mismo día a sus tres capitanes, lo cual indudablemente habría constituido una usurpación de las prerrogativas regias. Otra costumbre caballeresca, el reto o desafío entre caballeros, practicado en México en el siglo XVI, parece tomada de las páginas de la historia del Medievo europeo. Así, cuando el factor Gonzalo de Salazar profirió en público una exclamación contra el rey, tildándolo de "hereje" por los favores que concedía a Cortés, Pedro de Alvarado (a la sazón Adelantado de Guatemala) "lo desafió publicamente a fuer de caballero según los retos de Castilla". Alteróse la ciudad, dice Remesal, y la Audiencia presidida por Nuño de Guzmán trató de obligar al desafiante a regresar a su gobernación, pues como éste no quiso irse, fue encerrado bajo grilletes en las Atarazanas de México. Zumárraga se queja de que de esta manera "el rey quedó ofendido, el fiel castigado y el desleal, sobre impune, tan ufano como si hubiera vencido en campo a su adversario". Luis de Velasco II recuerda, entre los méritos de su familia, que Carlos V eligió a su padre "por uno de los doce caballeros que habían de entrar en el desafío y combate que estuvo aplazado con el Rey Francisco de Francia", aunque tal combate no tuvo lugar porque el rey y los caballeros franceses no acudieron al emplazamiento. Los desafíos eran frecuentes en la época del segundo Marqués del Valle que, como observa Fernando Benítez, señala la culminación del período caballeresco de la Nueva España. Suárez de Peralta informa que a quien no aceptaba un desafío se le tomaba la gorra y se le hacía girones públicamente a cuchilladas, en señal de cobardía. Por último, Vargas Machuca describe la ceremonia del reto que todo fundador de ciudad, "armado de todas sus armas" debía pronunciar espada en mano dirigiéndolo a quien se

atreviese a poner en duda la autoridad real que de esa manera era establecida.[5]

La discusión de si Cortés es más "renacentista" que "medieval" o viceversa no tiene realmente mucho sentido. En su visión de las cosas y en su conducta fue claramente un hombre de su tiempo y de la España de fines del siglo XV, nación que estaba todavía fuertemente influida por los conceptos del Medievo y fincada en instituciones de esa misma época. Ida Rodríguez Prampolini eligió a Cortés para mostrar el paralelo existente entre el caballero y el conquistador. Para Villoro en el Conquistador el señor feudal y el humanista son inseparables, y a este último respecto cabría recordar que el latín que Cortés sabía —que no era mucho— era el latín eclesiástico o bajo latín del Medievo. Erwin Walter Palm considera que Cortés encontró un nuevo equilibrio de energías dentro de la esfera del Renacimiento italiano pero con un fondo medieval. Fray Matías de Escobar lo comparó mucho más tarde con César por su brillante estrategia, pero en su tiempo fue conocido sobre todo como "esforzado caballero"; y fray Vicente Palatino de Curzola por su parte, lo cubrió de epítetos medievales tales como fuerte, atrevido, magnífico, magnánimo, esforzado, avisado en los consejos, prudente, constante con los enemigos, fiel a su rey, clemente y piadoso. Es obvio que Cortés no tuvo todas estas cualidades o por lo menos no siempre, y que sus rasgos de crueldad y codicia no encajan dentro de los ideales caballerescos, pero las hazañas y sobre todo la leyenda del Conquistador son el último capítulo de

[5] La afirmación de Cortés aparece en los documentos relativos a su residencia por la muerte del licenciado Ponce de León, *ap.* C.D.I.A.O., XXVIII: 275. La ceremonia en que fue principal figura Juan de Maxicatzin es descrita por Bernal Díaz, c. CXXXVI; por HERRERA, déc. 2, lib. X, c. 19; por CLAVIJERO, *Historia Antigua,* IX, 32; p. 378; por TORQUEMADA, I, 523; y por USTARROZ, continuador de la obra de ARGENSOLA, p. 265, quien sin embargo lo llama no Juan sino Lorenzo; *cf.* Prescott, 413. Gibson, en *Tlaxcala,* relata que Juan de Maxicatzin fue llevado a España, donde murió siendo aún muy joven en 1529. Muñoz Camargo es citado por Prescott, 629 (véase también p. 193) y por P. F. Velázquez (ed.), *Col. de Docs. San Luis Potosí,* I, Int., p. XIX, nota 1. Sobre los caballeros que Cortés armó en Coyoacán antes de 1527, véanse: las DECLARACIONES DE TESTIGOS EN LA PESQUISA SECRETA CONTRA HERNANDO CORTÉS, en C.D.I.A.O., XXVI 425, 452-3 y XXVII: 29 (dichos testigos fueron Bernardino Vázquez de Tapia, Gonzalo Mejía y otros conquistadores); la CARTA DE DON LUIS DE CÁRDENAS en la misma colección, XL: 284; e Ida Rodríguez Prampolini, 133-4. *Cf.* Mayer, I, 68 respecto a la pescozada. El desafío de Pedro de Alvarado es mencionado por ZUMÁRRAGA (en García Icazbalceta, *Zumárraga,* 52-53) y por REMESAL, II, V; I, 130. LUIS DE VELASCO (II), *Relación de los servicios que mi padre... hizo a S.M.,* en DOCUMENTOS RELATIVOS A VELASCO, 191. SUÁREZ DE PERALTA, 113; *cf.* F. Benítez, 54-55. VARGAS MACHUCA, II, 19-20.

las gestas medievales. La *res gestae Ferdinandi Cortesii* comprende los nueve romances reunidos por Winston A. Reynolds en su *Romancero de Hernán Cortés;* todos datan de los años que van del sitio de México a mediados del siglo XVII, y el primero y el último fueron escritos en la Nueva España. El primer romance, casualmente conocido y luego repetido por Bernal Díaz, ya preanuncia claramente lo que es hoy el *corrido,* sucesor del romance español en México:

"En Tacuba está Cortés,
con su escuadrón esforzado,
triste estaba y muy penoso,
triste y con gran cuidado,
una mano en la mejilla,
y la otra en el costado", etc.

Aunque algunos escritores eclesiásticos, antiguos como Torquemada y modernos como Baumgartner, comparan a Cortés con Moisés, lo que no deja de ser interesante, la mayoría de los cronistas de la época colonial insisten en verlo como a un héroe de gesta, como a un nuevo Campeador o un nuevo Roldán. Menéndez Pidal ha señalado cuan presente estaba el romancero en la mente de Cortés y de sus soldados, quienes con frecuencia repetían de memoria los versos de algunos famosos romances. Bernal Díaz relata que Hernández Puertocarrero citó el antiguo romance de Montesinos:

"Cata Francia, Montesinos,
cata París, la ciudad:
cata las aguas del Duero
do van a dar en la mar",

para aconsejar a Cortés el buen cuidado y gobierno de las tierras conquistadas (entiéndase: haciendo a un lado a Velázquez); el Conquistador replica con una cita de otro romance de origen carolingio: "Denos Dios ventura en armas, como al paladín Roldán, que en lo demás, teniendo a vuesa merced y a estos otros caballeros por señores, bien me sabré entender".[6]

[6] Ida Rodríguez Prampolini, 125-136, analiza la figura de Cortés como caballero en sentido feudal, apoyándose en los testimonios de Bernal Díaz, Gómara, Tapia, Suárez de Peralta, Cervantes de Salazar y otros. Villoro, *Indigenismo,* 24. E. W. Palm, I, 130. Fray Matías de ESCOBAR, 56, dice que como César, "Cortés vino, vio y venció". Gardiner, en *Naval Power,* 195, hace el elogio de Cortés como estratega. Fray Vicente PALATINO DE CURZOLA, en Hanke y Millares Carlo, *Cpo. de Docs. del s. xvi,* 18. Reynolds, 17-18, describe

Los conquistadores también fueron asiduos lectores de las novelas de caballería que, a diferencia de los romances, carecían de base histórica, pero constituían un género literario que conservó el espíritu tradicional de la caballería, exacerbándolo sin embargo en ocasiones hasta el punto en que lo encontró Cervantes: el de la insensatez y la chabacanería. La afición por esas lecturas alcanzó su cúspide en la época de los grandes Descubrimientos y de la conquista de México; y los soldados y capitanes que tomaron parte en esta última a menudo revelan la influencia que en ellos tuvieron los Amadises, el Caballero Cifar y las Sergas de Esplandián. Thomas señala que durante el siglo XVI aparecieron 49 novelas de caballería: desde el *Amadís de Gaula* en 1508, hasta el *Clarisol de Bretaña* y el *Policisne de Beocia,* "último de su raza en España", en 1602. En el censo de libros ordenado en México por el inquisidor Moya de Contreras en 1571-2 la lista de libros de caballería parece interminable; y además un gran número de ejemplares (en unas 40 cajas) le llegaron de Medina del Campo al librero Diego Navarro Maldonado en 1584, todo lo cual es prueba de la gran popularidad de aquellas lecturas. El conquistador veía en el mundo circundante constantes señales de la Providencia, pero en las novelas de caballería hallaba el reflejo de sí mismo; lo maravilloso, lo grotesco y lo fantástico de su propia aventura estimulaban fuertemente su imaginación. Tampoco fueron los conquistadores los únicos lectores de ese género literario en Europa o en

---

los nueve romances que ha recopilado sobre las hazañas de Cortés: del 2º al 5º fueron publicados por Gabriel Lasso de la Vega; el sexto es anónimo y data del siglo XVII; y el 7º y 8º fueron impresos en pliego suelto en 1638. El noveno, conservado en la Biblioteca Nacional de México (Ms. 1.241), consta de 68 versos y empieza como sigue:

"Fernando Cortés Monroy,
gran simulacro de César,
nuevo Alejandro español,
y nuevo Tiburcio de Tebas", etc.

Orozco y Berra, en *Historia Antigua,* IV, 473, reproduce los versos del romance de Tacuba, citando a Bernal DÍAZ, c. XLV. A Clementina Díaz y de Ovando, según afirma en "Romancero", 25, la descripción de Cortés en Tacuba le recuerda el verso *triste estaba y muy penoso,* del romance *sobre la muerte que dió Pirro a la linda Policena* (*Romancero general,* X, 27). TORQUEMADA, I, 341. Baumgartner, I, 27 ("Cortés, der neue Moses"). Menéndez Pidal, *Los romances tradicionales de América,* Austral 1955, 12-13, y Martínez Ruiz, 129-130. Bernal DÍAZ, c. XXVI ("Cata Francia, Montesinos..."). Sobre la cita de un romance del ciclo carolingio por parte de Cortés, ver Prescott, 137, y Pereyra, *Cortés,* 53.

América. Hernando Colón coleccionaba ediciones príncipes; Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila y aquel espíritu superselecto de la España del siglo XVI, Juan de Valdés, fueron asiduos lectores de novelas de caballería. Los compañeros de Cortés tenían siempre a los héroes de esas novelas en la punta de la lengua o en la punta de la pluma. Los miembros de la expedición de Cortés que eran partidarios de Velázquez invocaron ante el Conquistador diversas historias de los romanos o de Alejandro para disuadirlo de sus proyectos de continuar la marcha hacia el interior barrenando primero sus naves. Al describir los múltiples episodios del sitio de México, Bernal Díaz habla de "cosas para nunca acabar" parecidas a las que se narran en el *Amadís* y en otros libros de caballerías. Dos prisioneros tomados a Narváez y enviados por Sandoval a Cortés a México (uno de ellos era el clérigo Guevara) se "espantaban" de lo que veían en el camino "pensando si era encantamiento o sueño"; y también pareció "cosa de sueño y encantamiento" el gran recibimiento dispensado a Las Casas en 1545 por los indios de Teapa y Texomaxioca, según narra fray Tomás de la Torre. Bernal Díaz no fue una excepción entre los cronistas, que eran todos aficionados a las novelas de caballería; Pedro Mártir era versado en ellas, y Oviedo, aunque las vituperó en su madurez, en su juventud había escrito una, impresa en Valencia en 1519 y dedicada al duque de Calabria, primo de Fernando el Católico, intitulada *Libro del muy esforzado e invencible caballero de Fortuna llamado Claribalte.* De los libros de caballerías derivó una serie de romances sentimentales, y algunas de las historias relatadas en aquellas novelas (como la del santo Grial) sobrevivieron en otras formas, por ejemplo en el teatro religioso. Todavía en 1621, en una mascarada que organizaron los plateros de México, junto con Don Quijote y Sancho Panza desfilaron don Belianís de Grecia, Palmerín de Oliva, el Caballero Febo, la Hechicera Melia, los enanos encantados Ardián y Bucendo, y Urganda la Desconocida.[7]

[7] Véase Hernández Sánchez Barba, 240-1, sobre la diferencia entre gestas y novelas de caballería; y Torre Villar, *Cuarto Centenario,* 303, acerca de la relación entre los libros de caballerías y los conquistadores. Thomas, 147-8 y n. 1. Priestly, *White Man,* 145, trata del censo de libros ordenado en 1571-2 por Moya de Contreras. Ver en Leonard, *Romances of Chivalry,* 223, n. 17, datos sobre la presencia de novelas de caballería en las librerías de la Colonia, así como F. Fernández del Castillo, *Libros y libreros del siglo xvi,* 268-281. Ida Rodríguez Prampolini, en *op. cit.,* 57, 90 y 96 y Thomas, 30-31 analizan los elementos maravillosos y providenciales de estas novelas. Zavala, en *Mundo Americano,* I, 128, expresa la opinión de que los libros de caballería y los romances revelan la riqueza de la imaginación de los conquistadores y "ayu-

La novela de caballería más leída en ambos lados del Atlá en el siglo XVI fue seguramente el *Amadís de Gaula,* cuyas insen aventuras y combates sin propósito fijo reflejan con sus elementos m villosos la nebulosa imaginación céltica que la concibió. Su fuent inspiración es la misma que la de Tristán y Lancelote; y desc siglo XIV, sus amores con Oriana y otros episodios figuran en div obras, por ejemplo en el *Rimado de Palacio* del Canciller Lópe Ayala y en el *Cancionero de Baena.* Su texto español moderno sin embargo sólo de fines del siglo XV, y la primera edición qu conoce —en la redacción de Montalvo— es de 1508 y aparecí Zaragoza. Bernal Díaz narra en términos del Amadís no sólo el de México sino también otros episodios. Cuando desde el camin los volcanes españoles vieron a lo lejos por primera vez la ant Tenochtitlán, con sus grandes templos y torres, que surgía de su la de turquesa, el cronista exclamó: "nos quedamos admirados y d mos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el l de Amadís".[8] Gómara califica un episodio de la expedición a las bueras de "fábula o encantamiento como los de Amadís".[9] Tam

---

dan a comprender la atmósfera en que se movían esas empresas de per ción". Véase Leonard, *Books of the Brave,* 21, sobre Hernando Colón biblioteca; y Boase, 5, y Hernández Sánchez Barba, 247, acerca de las afic de San Ignacio de Loyola, Valdés y Santa Teresa de Ávila a la lectura. La vertencias de los partidarios de Velázquez a Cortés son citadas por B Díaz, c. lxix; I, 258, el cual también habla de "sueños y encantamientos c. cli; II, 255; c. cxi; II, 17, etc. Fray Tomás de la Torre, 174. Chi en *Exotisme américain,* 17, dice que Pedro Mártir, quien era básicament poeta, no ignoraba nada acerca de las novelas de caballería. La afició Oviedo a estos libros está abundantemente documentada en Harrisse *Bibliotheca Americana Vetustissima,* n. 57, p. 73; en el prólogo de O'Go al mismo Oviedo, x; en Iglesia, *Cronistas e historiadores,* 129; en Mir "Introducción a Oviedo", 43 y 45; en Gerbi, *Indias Nuevas,* 254; en Th 138-9; y en Ida Rodríguez Prampolini, 72. Respecto a los elementos caba cos contenidos en muchos romances ver Gayangos, *Libros de Caballerías,* l lxxxiv y Thomas, 148-9. La máscara de los plateros a que se alude en el es descrita por Romero de Terreros, *Artes Industriales,* 23-24.

[8] Sobre los orígenes del *Amadís,* ver Alberto Sánchez, 239; Thomas Martínez Ruiz, 112-4; Ida Rodríguez Prampolini, 42; y Navarro González, así como Artz, 352. Bernal Díaz menciona a Amadís en los cc. lxxxvii *Cf.* Prescott, 481, n. 24 y Chapman, *Hispanic America,* 5. Américo C dice, refiriéndose a los soldados de Cortés, que "la ciudad de México s ante ellos como salida de una página del *Amadís* (Gilman, 110, n. 22).

[9] Gómara, II, 153; *cf.* Iglesia, *Cronistas e historiadores,* 177, e Ida R guez Prampolini, 76. Las Hibueras corresponden a la actual Honduras; tolinía, en *Memoriales,* 27, las llamó las Higüeras, y fray Pablo Beaumon

Oviedo menciona esta novela aunque sólo para decir que está llena de disparates; pero el hecho es que llegó a ser tan famosa que algunos soldados españoles daban nombres tales como Amigo, Calisto o Amadís a sus mastines de guerra, lo cual ciertamente no honra al célebre caballero andante.[10]

El nombre de un primo de Amadís, el caballero Agrajes, con el calificativo de "sin obras" fue dado como apodo al conquistador Pedro de Ircio que era, según Bernal Díaz, "muy ducho en el hablar y poco en el obrar". En *Las Sergas,* Agrajes y otros caballeros, junto con la reina Calafía escoltada por sus dragones, acuden en socorro de Constantinopla al lado de Esplandián, hijo de Amadís de Gaula. En el capítulo II se trató la importancia que *Las Sergas de Esplandián* tuvieron para la exploración de la Baja California. Fue una novela tan popular a raíz de su publicación en 1510, que fue reimpresa cuatro veces entre 1521 y 1526.[11]

Si *Las Sergas* han perdurado en cierto modo en el nombre de romance caballeresco que aún lleva la California, la *Historia de Carlomagno y los Doce Pares* se perpetuó en la danza y el folklore mexicanos. La primera versión impresa en español de este romance apareció en 1525, pero dicha *Historia* ya circulaba en la Península por lo menos desde el siglo XII (de hecho, uno de sus episodios, la batalla de Roncesvalles, tuvo lugar en suelo ibérico). Según Bernal Díaz, en Tabasco en 1519, y en el sitio de Tenochtitlán en 1521, Cortés esperaba tener la ventura en armas del paladín Roldán. Cuando los timoratos trataron de persuadirlo, de que al retirarse de México se refugiara no en Tlaxcala sino en Veracruz, les respondió irritado que "valía más

106, Higueras, pero antes de este último, TORQUEMADA ya había usado la forma Hibueras. Hackett (ed.), HISTORICAL DOCUMENTS, I, Int. 8, y Aiton, *Mendoza,* 44, basándose en antiguos documentos, utilizan la forma Ygueras. Todos los indicios coinciden en que, cualquiera que haya sido la forma primeramente utilizada para designar esa comarca, se relaciona con el nombre de un árbol frutal, de tronco retorcido, que en el siglo XVI abundaba en Honduras y que era semejante a la higuera mediterránea (también por entonces transplantada a América). Recuérdese que el nopal es conocido en Europa y Sudamérica como higuera o chumba de pala, de tumba, o simplemente de Indias; y que la güira, hibuero o higüero, árbol de la familia de las bignoniáceas, era y es abundante en las costas del Mar de las Antillas.

[10] OVIEDO, I, 179; *cf.* Martínez Ruiz, 122; e Ida Rodríguez Prampolini, 71. Sobre los mastines, ver Romano, 19.

[11] Martínez Ruiz, 106-7 y 116, menciona al Caballero Agrajes. Respecto a las *Sergas de Esplandián* y al origen del nombre "California", se puede añadir a la bibliografía citada en el capítulo II a Martínez Ruiz, 107, y a Leonard, "Conquerors and Amazons", 567.

morir por buenos, como dicen los cantares, que vivir deshonrados", lo cual, según Menéndez Pidal, es una alusión a un cantar de Rolando en Roncesvalles. Andrés de Tapia relata que en Xocotlán el Conquistador "partió con *once* de a caballo que en su compañía llevaba" (quizá habría perdido a un "paladín" en la Noche Triste), y que en otras expediciones se hizo acompañar por *doce* caballeros. El propio Tapia, también en emulación de los Doce Pares, se unió a otros once soldados "que a fuer de caballeros andantes quedaron concertados para defender . . la fe católica, deshacer agravios y favorecer a los españoles e indígenas amigos". En 1532 Juan de Oñate fundó la primera villa de Guadalajara (en Nochistlán), según informa el Padre Tello, en una meseta o mesa alta y redonda "que parecía la de los doce pares de Francia". Bernardo de Balbuena, autor de una obra de tema épico carolingio intitulada el *Bernardo o Victoria de Roncesvalles,* compara en su *Grandeza Mexicana* las hazañas españolas en México con las del gran Bernardo de Carpio, quien según la leyenda ayudó a los vascos a derrotar a Carlomagno. De este género literario y más precisamente de los romances relativos a la Batalla de Roncesvalles y a Bernardo de Carpio se conservaban tradiciones orales en la región de Texcoco, que Vicente T. Mendoza recogió de labios de un indio nonagenario hacia 1939. Chávez Orozco asegura, documentándose en Fernández de Lizardi, que las representaciones de la *Historia del Emperador Carlo-Magno* eran cosa corriente a principios del siglo pasado; también informa que hacia 1930 la escenificación de un drama titulado *El Reto,* inspirado en la épica carolingia, era popular en el estado de Guerrero, si bien en él las huestes de Carlomagno y los moros infieles aparecían mezclados con ángeles y demonios y con otras ficciones alegóricas. Ricard describe otra fiesta de esta especie celebrada dos años después, así como una más, en Axochiapan (Morelos), donde el arzobispo Vera y Zuria de Puebla fue recibido en 1925 por danzantes que personificaban a los Doce Pares de Francia. Más recientemente, en 1948, Fernando Horcasitas presenció en Atlixco una danza dialogada en español, *La Historia de Carlomagno,* en la que figuraban Fierabrás, Roldán, el conde Oliveros de Castilla, la princesa Floripes y Guido de Borgoña al lado de dos niños mascotas: un angelito para los cristianos y un diablito para los moros.[12]

[12] El paladín Roldán es mencionado en los cc. xxxvi; I, 56, y cxxvi; II, 76 de Bernal Díaz. *Cf.* Leonard, *Books of the Brave,* 55, y *Anales de la Biblioteca Nacional* (de Buenos Aires), VIII, 124. Menéndez Pidal, *Romancero hispánico,* Madrid, Espasa Calpe 1953, II, 227, *ap.* Reynolds, 15-16. Tapia, ed. A. Yáñez, 62. La banda de los doce de a caballo, comandada por Andrés de

Alonso de Ávila y el Padre Olmedo citaron, sin designarlo por su nombre al *Romance de Alejandro,* otro tema épico medieval, cuando reprocharon a Cortés su generoso trato de los soldados de Narváez. Según ellos, el Conquistador "parecía que quería remedar a Alejandro Macedonio que más procuraba de honrar los que vencía, que no a sus capitanes". Olid, como se ha visto, era según Bernal Díaz "un Héctor en esfuerzo para combatir persona a persona", y también su contemporáneo Bayardo el "caballero sin miedo ni tacha", fue calificado en Francia de nuevo Héctor. Fray Alonso de la Rea compara favorablemente las leyes de los antiguos tarascos con la de algunos legisladores de la Antigüedad, como el mítico Radamanto, hijo de Zeus, que dio sabias leyes a Creta.[13] El ciclo artúrico, conocido en la Península desde el siglo XIV, arribó también a las costas novohispánicas. En sus *Antigüedades de la Nueva España,* Francisco Hernández dice que después de recibir el homenaje de los embajadores aztecas, los indios totonacas se persuadieron de que Cortés, como encarnación de Quetzalcóatl, "tenía que volver a regir las riendas del imperio, así como Arturo el suyo de Bretaña". Balbuena alude en el *Bernardo* a los encantamientos de Morgana, hermana del rey Artús; y por último, el Padre Alegre relata que entre los tehuecos, "nación fiera y vengativa", hubo un cacique que castigó a los verdugos del jesuita Gonzalo de Tapia, y que fue bautizado, como una de las islas Canarias, con el evocador nombre de Lanzarote.[14]

Tapia, es también mencionada por Leonard, "Conquerors and Amazons", 568; por Diego Clemencín, en su ed. del *Quijote,* Madrid 1833, IV, 277; por Rosenblat, *Los conquistadores y su lengua,* 57 ("es la proyección del ciclo caballeresco de la Tabla Redonda [*sic*] unos setenta años antes de la primera salida del hidalgo manchego"); por Lohmann, *Órdenes Nobiliarias,* I, XXVIII; por Fernández del Castillo (ed.), TRES CONQUISTADORES, 190, 211; y por Bayle, *Culto del Santísimo,* 617. Acerca del sitio escogido para la fundación de Guadalajara-Nochistlán, ver Páez Brotchie, *Guadalajara Novogalaica,* 15. Bernardo de BALBUENA, ed. F. Monterde, pp. XII, 24 y 36 (en esta última, a propósito de los caballos de México, se mencionan de paso al duque Astolfo, "fénix de la brida", y a Bayardo, Brilladoro y otros caballeros imaginarios). V. T. Mendoza, *Romance y Corrido,* 107, 108. Chávez Orozco, "El Romance en México", 266-7. Ricard, "Moros y Cristianos", 287. Horcasitas, 82.

[13] Bernal Díaz, CC CXXIV; II, 66 y CCV; III, 209; *cf.* Rosenblat, "Base del español de América", 204. Gómez de Orozco (ed.), CRÓNICAS DE MICHOACÁN, 51 (Fray Alonso DE LA REA).

[14] Sobre el ciclo artúrico en la Península, ver Alfonso Reyes, "Ciclo artúrico", 132. Francisco HERNÁNDEZ, *Antigüedades,* 196-7. BALBUENA (ed. F. Monterde), 200. El cacique Lanzarote es mencionado por el Padre ALEGRE, II, 53.

Filidón de Iberia, El Caballero Palmerín de Inglaterra, Lisuarte de Grecia y *Florisel de Niquea* son los títulos de algunas novelas de caballería que la Inquisición decomisó, junto con otros libros, a Miguel Pérez de Soto, constructor de las torres de la catedral de México, al procesarlo en 1650 por astrólogo. El *Libro del Esforzado caballero Don Tristán de Leonís* fue también muy leído en la Nueva España; y uno de los informantes del Inca Garcilaso, Gonzalo Silvestre, comparó sus propias hazañas contra los indios tulas (de la región de los Apalches) con las del Caballero Febo, héroe de otro libro de caballerías.[15]

Bernal Díaz tiene presente la *Gesta romanorum* cuando, al relatar sus aventuras, dice haberse hallado "en más batallas que Julio César"; y también en la descripción de la celebración de la victoria de Cortés sobre Narváez. En ésta, cuenta el gran cronista, los atabaleros tocaron música cantando en coro "¡Viva, viva la gala de los romanos que, siendo tan pocos, han vencido a Narváez y a sus soldados!", a lo cual el negro Guidela (ex-soldado de Narváez y quizás importador de la viruela a la Nueva España) para no quedarse atrás añadía: "¡Mirad que los romanos no han hecho tal hazaña!" El autor de la *Historia Verdadera* coincidía a veces con esos juicios pues en una ocasión afirmó que "mas digno de loar es nuestro Cortés que no los romanos", añadiendo más adelante que el conquistador "era tan tenido y estimado... en toda Castilla como en tiempos de los romanos solían tener a Julio César y a Pompeyo... y entre los cartageneses Aníbal".[16]

La Corona española —de acuerdo con la iglesia— prohibió repetidas veces el paso a las Indias de las novelas de caballería y su distribución y venta en las colonias. En unas Ordenanzas enviadas por los Reyes Católicos a la Casa de Contratación se las calificaba de historias fingidas, profanas y deshonestas. Siendo regente en 1531 por una de las frecuentes ausencias de su marido y citando como ejemplo el *Amadís,* la emperatriz Isabel de Portugal prohibió el comercio de tales libros en las colonias, tildando su lectura de ociosa y profana. Su impresión fue definitivamente prohibida en España en 1605; pero la reiteración de tal prohibición en 1536, 1543 y 1550, demuestra que

[15] Almoina, en *Rumbos heterodoxos,* 47-48, enumera los títulos en la biblioteca de Pérez de Soto. *Don Tristán de Leonís* es mencionado en Navarro González, *El mar en la literatura medieval castellana,* 297-312; y el Inca Garcilaso, IV; xiv; p. 463, describe el encuentro de Gonzalo Silvestre con los indios tulas.

[16] Bernal Díaz, c. cxxii; II, 61, c. cxciii; III, 127, c. ccxii; III, 267 y c. cxxix; II, 109. El episodio de Guidela y los atabaleros de Narváez es referido en versión tomada también del c. cxxii de Bernal Díaz, por Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 346.

seguían circulando. La Audiencia de México mandó buscar esas "mentirosas historias" en las librerías de la capital en 1543 para retirarlas. Las autoridades eclesiásticas, entre ellas el obispo Palafox y Mendoza, se propusieron quemarlas para evitar que los indios quedaran expuestos a lecturas "profanas y fingidas" que podían distraerlos de "la sana y buena doctrina de la Escriptura y de los Santos"; y esas censuras fueron incluidas en las Leyes de Indias.[17] El comercio de los libros de caballerías empezó a decaer en los últimos años del siglo XVI cuando ya Cervantes de Salazar había advertido a los padres que no dejasen leer "amadises" a sus hijas. La popularidad de semejantes lecturas menguó rápidamente, y el prestigio de que habían gozado en los albores del siglo se desvaneció. Torquemada, por ejemplo, estimó necesario advertir que su *Monarquía Indiana* era un relato verídico y no "un libro de caballerías, donde se toma licencia para sacar de quicio las cosas y aun para mentir en todo". Por su parte el Padre Acosta calificó secamente aquellos libros de "patrañas", mas a pesar de los decretos, siguieron leyéndose hasta que Miguel de Cervantes Saavedra encontró el arma que acabó con ellas: la del ridículo.[18]

Más adelante se examinarán los fastos caballerescos que la corte virreinal de México heredó de la de Borgoña, patria de Carlos V y cuna tanto de la Orden del Toisón de Oro como de la última Cruzada. Aquí nos limitaremos a examinar las modalidades que revistieron en la Nueva España otras dos instituciones inseparables de la caballería europea: las órdenes militares y la heráldica.

Las órdenes de caballería (originalmente monástico-militares) fueron en la Edad Media un instrumento para trasladar los ideales

[17] Schäfer, en *Consejo de Indias*, I, 92, analiza la ordenanza de los Reyes Católicos citada en el texto. La prohibición de Isabel de Portugal de 1531 ha sido publicada en C.D.I.A.O., XLII: 466-7; y en Genaro García (ed.), DOCUMENTOS INÉDITOS, I, 439; a ella se refieren Ida Rodríguez Prampolini, 15; Martínez Ruiz, 120; y Thomas, 178-9. Las prohibiciones posteriores a 1531 son citadas por Baudot, 499, n. 67 (la de 1543 aparece en el CEDULARIO DE ENCINAS, 228-9). Véase la carta de la Audiencia de México al rey en el EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, IV, 1190. DÍEZ DE LA CALLE, 104, dice que Palafox y Mendoza, además de novelas de caballería, mandó quemar otros libros profanos incluyendo novelas amorosas. LEYES DE INDIAS, Ley 4, tít. 24, lib. 1; *cf.* Gómez Hoyos, 221.

[18] Leonard, en *Romances of Chivalry*, 257, habla de la decadencia de las novelas de caballería en la Nueva España, cuya lectura fue remplazada por la de otro género literario: la novela pastoral. CERVANTES DE SALAZAR, *ap.* Ida Rodríguez Prampolini, 13; *cf.* p. 71 en relación con el Padre ACOSTA; y Garibay K., *Literatura náhuatl*, I, 45 sobre TORQUEMADA (I, 167). Fray Francisco XIMÉNEZ, O.P., I, 221, tilda de "cuentos" a las novelas de caballería.

caballerescos al mundo de la realidad política. En España llegaron a ser un Estado dentro del Estado; y uno de los éxitos políticos más notables de Fernando el Católico fue el haberlas incorporado, junto con los inmensos bienes que poseían, a la Corona, al asumir personalmente la maestranza de las cuatro existentes en la Península: Santiago, Calatrava, Montesa y Alcántara. De estas cuatro órdenes hubo apenas 148 caballeros en la Nueva España durante toda la época colonial, 105 de los cuales pertenecieron a la más prestigiosa, la de Santiago. Durante el período que nos ocupa, en México sólo un caballero recibió el hábito de la Orden de Malta, que no era de origen español: fue Baltazar Vellerino, iniciado en 1605. En total, hubo siete caballeros de esta orden (también llamada de San Juan o de Rodas) en el resto de las Indias.[19] La diferencia en importancia de las Órdenes, tal como existieron en la Nueva España y en la Península durante el Medievo es notable; y refleja la política de la Corona de reducir las riquezas de aquellas congregaciones y de despojarlas de cualquier influencia política. Cierto es que en 1500-1502 el gobernador de Santo Domingo Francisco de Bobadilla, que era Comendador de Calatrava, logró que se adjudicaran a su Orden ciertas villas y una gran extensión de tierras en la Española, pero en 1527 Carlos V ordenó la reversión de esos territorios a la Corona; y por su parte Fernández de Oviedo, en las capitulaciones de la gobernación de Santa Marta de 1519 y 1524, no logró, como pretendía, que se crearan un centenar de encomiendas de Santiago, ya que el Consejo de Indias se opuso para evitar que surgiera una nueva milicia santiaguista en aquella comarca. Los caballeros y comendadores de la Orden de Santiago que hubo en la Nueva España no lograron ser eximidos de la jurisdicción común ni quedaron exceptuados, como pretendían, del

[19] Vale, 63. Ladd, 59, da la cifra de 148 para los caballeros de las órdenes en la Nueva España, de un total de 898 para todas las Indias (Lohmann, *Órdenes nobiliarias*, I, lxvii, afirma que fueron 905). Romero de Terreros, en un artículo publicado en la *Rivista Araldica Italiana* recuerda que hay una cruz de Malta esculpida en una de las ventanas de la fachada de la iglesia de San Francisco de México, y señala que ahí pudo haberse reunido algún capítulo novohispánico de la Orden de Malta (Ladd, *loc. cit.*, *Table* 14, informa que los favorecidos con el hábito de esa Orden en las Indias durante la Colonia fueron siete). Chevalier, en *Land and Society*, 301, afirma que hacia mediados del siglo XVII había en la Nueva España 26 comendadores de Santiago y 7 de Calatrava. OVIEDO, XXXIII, X; IV, 46, incluye a los de San Juan "de Rodas" entre los comendadores que en su tiempo vivía en las Indias, sin precisar dónde. Martínez Cosío, en *Caballeros de las órdenes*, dedica un artículo a cada uno de los caballeros que llevaron un hábito de esas órdenes (la de Malta inclusive) a lo largo de la época colonial.

pago del diezmo, ni siquiera el mismo virrey Mendoza. A lo primero se contestó que los équites estaban sometidos a la autoridad real, por ser el monarca el Gran Maestre de todas las milicias nobiliarias; y respecto a lo segundo, la Iglesia replicó que las órdenes militares en nada habían ayudado —como en españa en el Medievo— "a poner estas tierras debajo de la bandera de Jesu-Christo". Ninguna de las cuatro órdenes tuvo conventos en el Nuevo Mundo, como en España. En última instancia, pertenecer a una orden fue durante la colonia, como lo sigue siendo hoy en día, una distinción meramente honorífica. Otra característica de las órdenes españolas en América fue el suavizar los requisitos que los aspirantes debían llenar para recibir el hábito, menos el de disfrutar de holgura económica. Martín Cortés fue hecho caballero de Santiago, por ejemplo, a pesar de no ser hijo legítimo; y tiempo después el Consejo de las Órdenes no insistió mucho en las "pruebas de sangre" para honrar a los ricos comerciantes andaluces y vascongados.[20]

Aunque la Orden de Santiago no concedió muchos hábitos a los conquistadores, los recibieron en la Nueva España por lo menos Cortés, Alvarado, Ordaz y Leonel de Cervantes, éste último con el grado de Comendador. Dos virreyes tuvieron este mismo grado: Mendoza que fue Comendador de Socuéllanos y el Marqués de Gelves, que lo fue de Villanueva de la Fuente. En las procesiones, un santiaguino, con su antigua armadura, empuñaba siempre el estandarte del Santo Oficio. En lo que respecta a la Orden de Calatrava, ésta tuvo en la Nueva España durante la Colonia únicamente 23 caballeros, de los cuales quizá el primero fue otro bastardo del Conquistador, Luis Cortés. Un nieto de Hernán Cortés, Jerónimo Cortés y Arellano, y su pariente Tristán de Luna y Arellano se contaron entre los 16 caballeros de Alcántara novohispánicos; y en cuanto a la Orden de Montesa sabemos que hubo 4, todos ellos después de 1650.[21] Además, en la Nueva

[20] Lohmann, en *Órdenes Nobiliarias,* I, xxvi, describe los proyectos de Bobadilla y de Oviedo; y trata el problema de la jurisdicción en I, xliii y xlviii. La cuestión de los diezmos surgió durante el Concilio mexicano de 1555 y se informó de ella en una CARTA que el mismo Concilio acordó dirigir a Carlos V, *ap* .C.D.I.A.O., III: 523-4. Son de Lohmann, *op. cit.,* I, lvi, lvii y lviii, las afirmaciones reproducidas en el texto sobre los conventos de las órdenes y la laxitud a que se llegó en sus reglas. TAPIA y SALCEDO, en *Memorial de la antigüedad de la Sagrada Orden de Santiago* (Madrid, 1650), f. 51, dice que fueron miembros de ésta algunos caballeros "con sangre real indígena".

[21] Durand, *Transformación... del conquistador,* II, 15. Bernal DÍAZ, cc. clxviii; II, 428 y ccx; III, 255. Rivera Cambas, 263, menciona el caso del Marqués de Gelves; y F. Benítez, 57, se refiere al estandarte del Santo Oficio.

España se hizo un intento de crear una orden de Caballería propia, de la de los caballeros de la Santa Cruz, que surgió de una archicofradía del mismo nombre y cuya "rectoría" fue ofrecida al virrey. Se ignora el fin que tuvo ese proyecto. Como se sabe, antes de tomar el hábito dominicano y con el apoyo de dos miembros flamencos del Consejo de Castilla (Chièvres y Lachaux) y la ayuda del conquistador Alonso de Ávila, Las Casas fundó en 1517 una orden llamada de los caballeros de la Espuela Dorada, que fue dotada de extensas tierras en la inexplorada costa de las perlas o de Paria (Venezuela), no lejos de Cumaná. Mas este proyecto corrió con muy mala suerte y fue objeto de las burlas de los conquistadores que dieron a sus miembros el nombre despectivo de "caballeros pardos". Su propósito original era el de difundir el Evangelio mediante el ejemplo de la vida y costumbres de los caballeros cristianos, mas como sus miembros eran simples labriegos enfundados en un hábito semejante al de Calatrava, que esperaban ser ennoblecidos, Juan Cano y otros señores de calidad nunca los consideraron más que "género de gente baja". Cuando en Puerto Rico, en 1520, Las Casas iba a mandar a sus caballeros a reunirse con una misión de avanzada que había llegado a Chiribichi, se enteró de que los indios habían acabado con esa expedición, y ese fue el fin de su proyecto.[22] Las órdenes de caballería nunca recibieron en sus filas a los indios, excepto la de Santiago que acogió a algún descendiente hispanizado de Moctezuma. La Santa Sede sin embargo concedió en 1533, la insignia de la Espuela Dorada de San Pedro al cacique de Tula Fernando de Tapia, descendiente del primer Gobernador de Indios de la ciudad de México; y el virrey Mendoza hizo en 1537

Romero de Terreros, en "Órdenes Militares", 206, dice que la Orden de Santiago llegó a tener en la Nueva España 87 encomiendas, las que ciertamente eran sólo honoríficas. Millares Carlo, *Repertorio bibliográfico,* 11 y 12, menciona dos obras de V. Vignau y Francisco R. de Chagón donde se registran las pruebas presentadas por los candidatos a las cuatro órdenes españolas, desde 1501 hasta principios del siglo XIX, Ladd, *op. cit.,* 59. Romero de Terreros, en *op. cit.,* 207-28, menciona a los más importantes caballeros de las cuatro Órdenes en la Nueva España, y también a Vellerino.

[22] Los "Caballeros de la Santa Cruz" son tratados por Gloria Grajales, 90-91, quien cita sobre el mismo tema a J. de J. Núñez y Domínguez, "Las cofradías en México" (en *Anuario de la Sociedad Folklórica de México,* 1944-1945). El proyecto lascasiano de los Caballeros de la Espuela Dorada es examinado por muchos autores, entre ellos LAS CASAS mismo: *Hist. Gral. Indias,* III, xxi; OVIEDO; fray Pablo de BEAUMONT, 351-2; García Icazbalceta, *Opúsculos,* 92; Lohmann, *Órdenes Nobiliarias,* I, xxvi y xxvii; W. E. Palm, *La Española,* I, 41 y 95; Serrano y Sanz, 435; Fabié, *Las Casas,* vol. I; y Simpson, *Encomienda,* 124-5. Bataillon les dedicó su artículo "Los caballeros pardos".

un curioso intento de crear una orden exclusiva para los indios, la de los caballeros Tecles (nombre derivado de tecûhtli, señor), cuyo ritual habría incluido un juramento de fidelidad a la Corona. Mas el proyecto no recibió la sanción de España.[23]

En lo que atañe a la heráldica, puede decirse que las reglas europeas del blasón fueron observadas con sorprendente fidelidad en la Nueva España. En la Colonia se fue acentuando la tendencia, común en Europa en el siglo xv, de sustituir en los escudos a las piezas honorables tradicionales (faja, barra, cruz, sotuer, etc.) con armas figurativas (cabezas cercenadas de moros, montañas y ríos, por ejemplo). Las armas concedidas por los reyes de España a los conquistadores o a sus descendientes ilustran en forma gráfica los episodios de la Conquista y lo mismo puede decirse de las concedidas a las "nobles y leales" villas o ciudades y a los gremios, aunque las de estos últimos no han sido objeto de un estudio adecuado. La mayoría de los blasones recibidos por los protagonistas de la Conquista fueron armas *alusivas,* o sea que ilustran algún hecho memorable. Así, las de Cortés ostentan no sólo las coronas de los últimos tres reyes tenochcas ("que vos vencisteis", dice la motivación imperial) y las armas de la ciudad de México "en memoria de haberla ganado" sino también en orla, las cabezas de los "siete reyes" que el Conquistador venció y despojó. Varios soldados veteranos del sitio y toma de Tenochtitlán recibieron por armas cabezas de indios en número, al parecer, proporcional al de las que abatieron: dos, Rodrigo de Castañeda, con una cruz ("por la insignia que en las mezquitas pusistes"; tres, Alonso de Villanueva; cinco, Juan de Burgos y Juan Tirado cada uno; y ocho, Fernando Burgueño (con "un brazo armado en señal del esfuerzo é valor que nos servistes en las dichas guerras"). Además de una encomienda de Santiago, Diego de Ordaz recibió por armas "una montaña ardiendo" que representa el Popocatépetl, por él escalado en 1519. En el escudo de Juan de Zaragoza figuran unos cántaros de oro en recuerdo de que se disfrazó de indio con un cántaro a cuestas para descubrir algunos importantes secretos militares en Almería (Nautla). En las armas de Montejo el Viejo figura nada menos que la Isla de Sacrificios "con unos granos de oro", en señal del sitio de donde salió para fundar Veracruz, villa de la cual Cortés ya lo había designado regidor. Juan de Salamanca, quien según la cédula de concesión de armas de 1535 mató al portaestandarte indio en la batalla de Otumba, recibió un escudo con el penacho

[23] El caso de Fernando Tapia es mencionado en Fernández de Recas, *Cacicazgos,* 229; y de los caballeros tecles de Mendoza hablan Simpson, *op. cit.,* 120, y Baudot, 47-48.

que éste llevaba —el de Cihuacóatl— "de oro y plata en campo colorado".[24] En los escudos de armas concedidos por la Corona a los combatientes españoles se alude a los episodios más importantes de la Conquista. Así en el de Ruy González, hay un puente, en memoria del que improvisó, cegando una acequia, en la retirada de la Noche Triste; y en el de Diego Valdés aparece "en campo azul" el fuerte de Xóloc, de la calzada de Tlacopan, tomado por este conquistador. Otro puente de plata figura en las armas de Blas Pérez en memoria del que defendió en Santisteban, hoy Pánuco. Martín López recibió en su escudo de armas, por sucesivas concesiones de Carlos V de 1539, 1550 y 1551, nada menos que los trece bergantines "de oro sobre aguas de mar azules y blancas" construidos bajo su dirección para el sitio de México. El templo de Ocholubulco (*i.e.* Huitzilopochtli) aparece en las armas de Diego Ordaz de León, en memoria de la hazaña de su padre Juan González de León quien fue uno de los que tomaron dicho templo exclamando ¡Santiago y arriba!; también en el escudo de Francisco de Montaño, primero que le puso una bandera en su cumbre. Hernando de Villanueva recibió por emblema las siete sierpes que se encontraban al pie de ese templo. El blasón de Gutierre de Badajoz ostenta dos torres "de la ciudad de México con sus calzadas sobre agua". En el escudo de Bernardino Vázquez de Tapia figura el señor de Tecomastlahuaca, que él hizo prisionero y en el de Jerónimo López, los tres guerreros indios ("que derrocastes y matastes"). Excepcional por su humanitarismo es el escudo de armas otorgado a Alonso Valiente en 1547, en el cual aparece "una ysla verde sobre agua de mar", en memoria de la libertad que Valiente restituyó a unos indios de las islas Guanajos hechos prisioneros posiblemente por algún rival de Cortés durante la expedición a las Hibueras. Los peñoles de la Guerra del Mixtón figuran en muchas armas de quienes en ella participaron. Tales son los casos de las de Diego de Coria, de Francisco de la Mota (concedidas a su hijo Gaspar, en las cuales su progenitor aparece muerto "con dos flechas metidas en el cuerpo" y en una orla, en letras negras, la leyenda *Dulce mori pro Rege*), de Cristóbal Romero

[24] En el mismo orden en que figuran en el texto, la descripción de las *armas alusivas* de los conquistadores que se mencionan ha sido tomada de las siguientes fuentes: ARGENSOLA, 264, y Paz y Melia (ed.) NOBILIARIO DE INDIAS, 31-32 (Hernán Cortés); Paz y Melia, 223-4 (Castañeda), 190-1 (Villanueva), 114-5 (Juan de Burgos), 129 (Juan Tirado), 98 (Burgueño); Bernal DÍAZ, c. CXXXVI; II, 136; Prescott, 244; y Orozco y Berra, *Hist. Antigua*, IV, 205 (Diego de Ordaz); Paz y Melia, 232-3 (Zaragoza), 179-180 (Montejo), 71 y Orozco y Berra, *op. cit.*, IV, 398 (Salamanca).

(quien figura él mismo en el escudo, corriendo hacia un peñol, montado en un caballo morcillo); y de Juan Michel (quien aparece en su propio escudo escalando penosamente "todo armado de armas blancas" el peñón de Xala). Otro conquistador de la Nueva Galicia y cronista de su conquista, García del Pilar, recibió por armas "los dos señores indios que prendió y presos en una cadena". También fueron concedidas armas alusivas a la ciudad de Mani, en Yucatán, en cuya bordura aparecen "las cabezas cercenadas de trece caciques... de Zotuta, a los que [los habitantes de Mani] habían abatido en auxilio de los españoles".[25]

Las armas *parlantes,* o sea las que revelan el nombre, título o lema de su dueño fueron también frecuentes. Figuran entre ellas "el castillo de oro labrado" del hijo de Bernal Díaz del Castillo, Diego; las lunas en creciente de los Lunas; las cinco torres de los Torres; las seis matas de romero de los Romeros; las águilas de Aguilares y Aguileras; las padillas o sartenes de los Padillas; las hojas de higuera de los Figueroas o Figueras; los ángeles como sostenes de la Ciudad de los Ángeles (Puebla). Entre las armas *aumentadas* figuran las de Luis de Velasco II que cuando recibió el título de Marqués de Salinas del Río Pisuerga en 1609 fue autorizado a añadir a las armas ya ilustres de los Velascos, sus antepasados, "una bordura componada de gules con castillos de oro, y de oro con leones de gules".[26] Respecto a las armas y honores concedidos por la Corona a los indios considerados de noble estirpe, cabría mencionar en primer término la curiosa y encomiable costumbre de asignar a los caciques apellidos históricos, tanto mexicanos como españoles. Fernández de Recas enumera entre ellos los de Austrias, Guzmanes, Pimenteles y Mendozas, o bien Moctezumas, Chimalpo-

[25] (Continuación de la enumeración empezada en la nota anterior): EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, II, 6-7 (Ruy González); Paz y Melia, NOBILIARIO, 74-75 y F. de la Maza, *Fray Diego Valadés* (Valadés, padre del autor de la *Rethorica Christiana*); Paz y Melia, *op. cit.,* 176-7 (Blas Pérez); Gardiner, *Martín López,* 126, 139, 140 y 145 y *Naval Power,* 214-5; Porras Muñoz, "Martín López", 317-8; y Paz y Melia, *op. cit.,* 193-4 (Martín López), *id.,* 206-7 (Diego Ordaz de León), 315-16 (Montaño), 21 (Hernando de Villanueva); 16 (Gutierre de Badajoz); DORANTES DE CARRANZA, 167-8 (Vázquez de Tapia); EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, II, 4 (Jerónimo López); Paz y Melia, 124-5 (Valiente); DORANTES DE CARRANZA, 172 (Diego de Coria), MOTA Y PADILLA, 262 y Paz y Melia, 121-2 (Gaspar de la Mota), Paz y Melia, 108-9 (Romero), 129-30 (Michel); EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, XIV, 162 (García del Pilar); y LÓPEZ DE COGOLLUDO, III, vi; 129-32 (e ilustración en la p. 133), para las armas de la ciudad de Mani.

[26] Paz y Melia, 70 (Diego Díaz del Castillo). Acerca de las armas *parlantes* y *aumentadas,* ver Ortega y Pérez Gallardo, I, XLV y *passim.*

pocas, Huitzimengaris y Mexicatzins. Todos los indígenas de estos apellidos recibieron escudos timbrados, que a veces incluían el águila bicéfala imperial. En el *Cedulario Heráldico* de Villar Villamil se pueden examinar (Cédulas 124 a 131) las armas que el rey de España concedió a varios indios muy principales de la Nueva España, todos ellos caciques y algunos hasta parientes de Moctezuma. Los siete señores principales de Tlaxcala recibieron las suyas en 1536; y Don Diego de Tapia, indio principal de Querétaro y capitán general contra los chichimecas, recibió para su escudo en 1585 "una laguna con sus patos y un chichimeca emboscado en ella atalayando como centinela". Sólo resta, para terminar este capítulo, señalar dos interesantes manifestaciones de la heráldica en la Nueva España: en el entierro del virrey Velasco I en 1564, entre el concurso de caballeros enlutados figuraron unos que Plaza y Jaén tomó por "reyes de armas"; y las hojas de acanto o planta genesto, ornamento exterior que con el nombre de lambrequín protegen del sol el yelmo que timbra todo escudo nobiliario de armas, fueron escogidas como adorno por los miniaturistas españoles e indígenas que dibujaron las separaciones de los párrafos del Libro XII de la conquista de México, de fray Bernardino de Sahagún. Más adelante, en un capítulo relativo a la formación de la sociedad novohispánica, se tratarán temas conexos a la caballería tales como los conceptos de "hidalguía", "nobleza" y "mayorazgos", y se hablará del uso, en un principio privilegiado, del *don* y *doña,* apelativos honoríficos para hombres y mujeres en tiempos de la Conquista.[27]

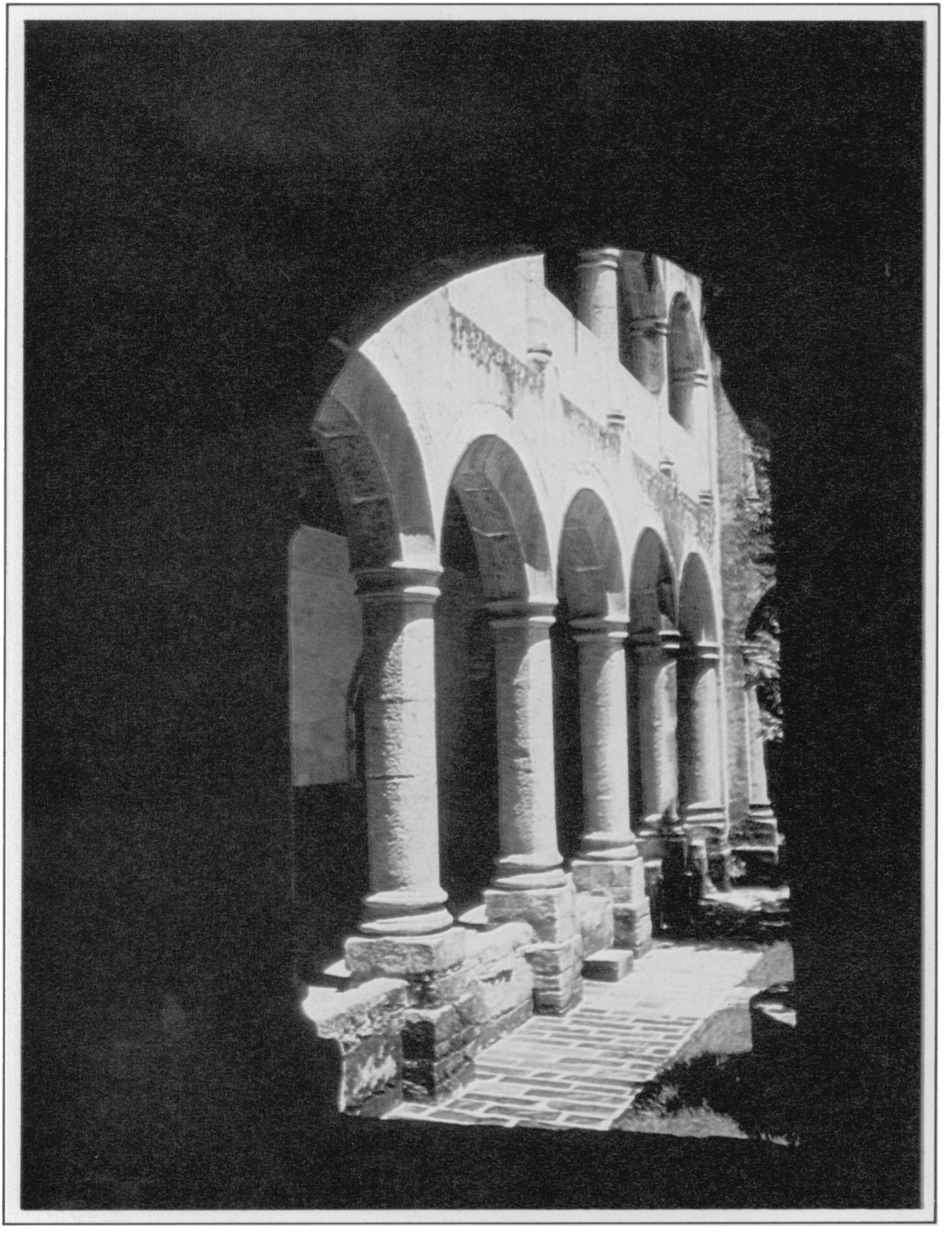
[27] Fernández de Recas, en *Cacicazgos,* menciona los ilustres apellidos a que se refiere el texto. Las cédulas reproducidas por Villar Villamil están fechadas entre 1535 y 1563. Gibson, en 163, y n. 18 y 233, describe las armas concedidas en 1585 a cuatro principales de Tlaxcala y otras más otorgadas a nobles tlaxcaltecas en 1563; *cf.* F. de Icaza, "Miscelánea histórica" en *Bibl. de la Rev. mex. de estudios históricos,* Apéndice II, México 1928, 90. Véase la descripción de las armas de Diego de Tapia en LA REA, 279-280. PLAZA y JAÉN, I, 67. Los lambrequines que adornan la historia de SAHAGÚN pueden verse en alguna edición facsimilar o en F. Gómez de Orozco, "Manuscritos hispanomexicanos", fig. 1A.

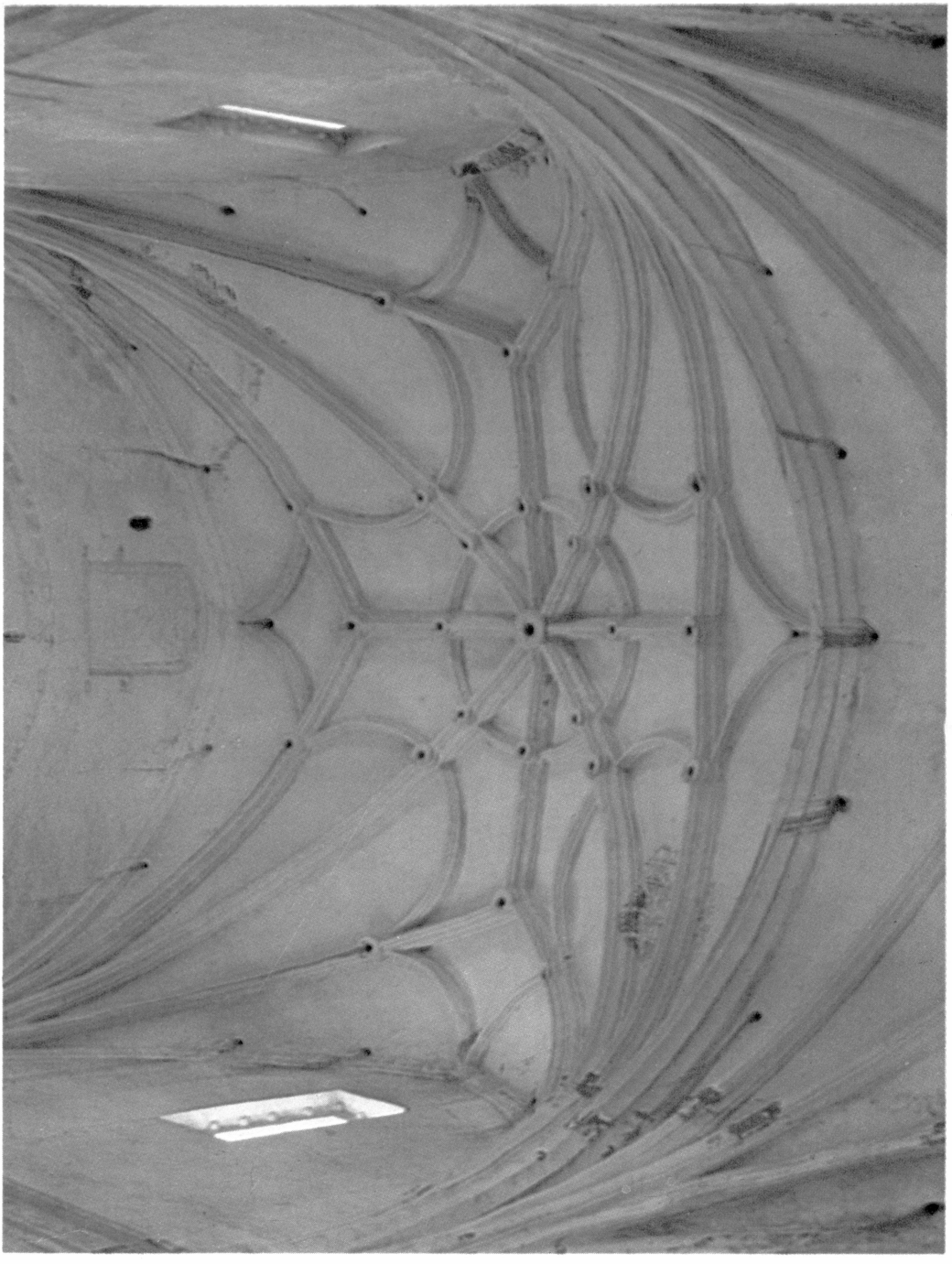
Segunda Parte

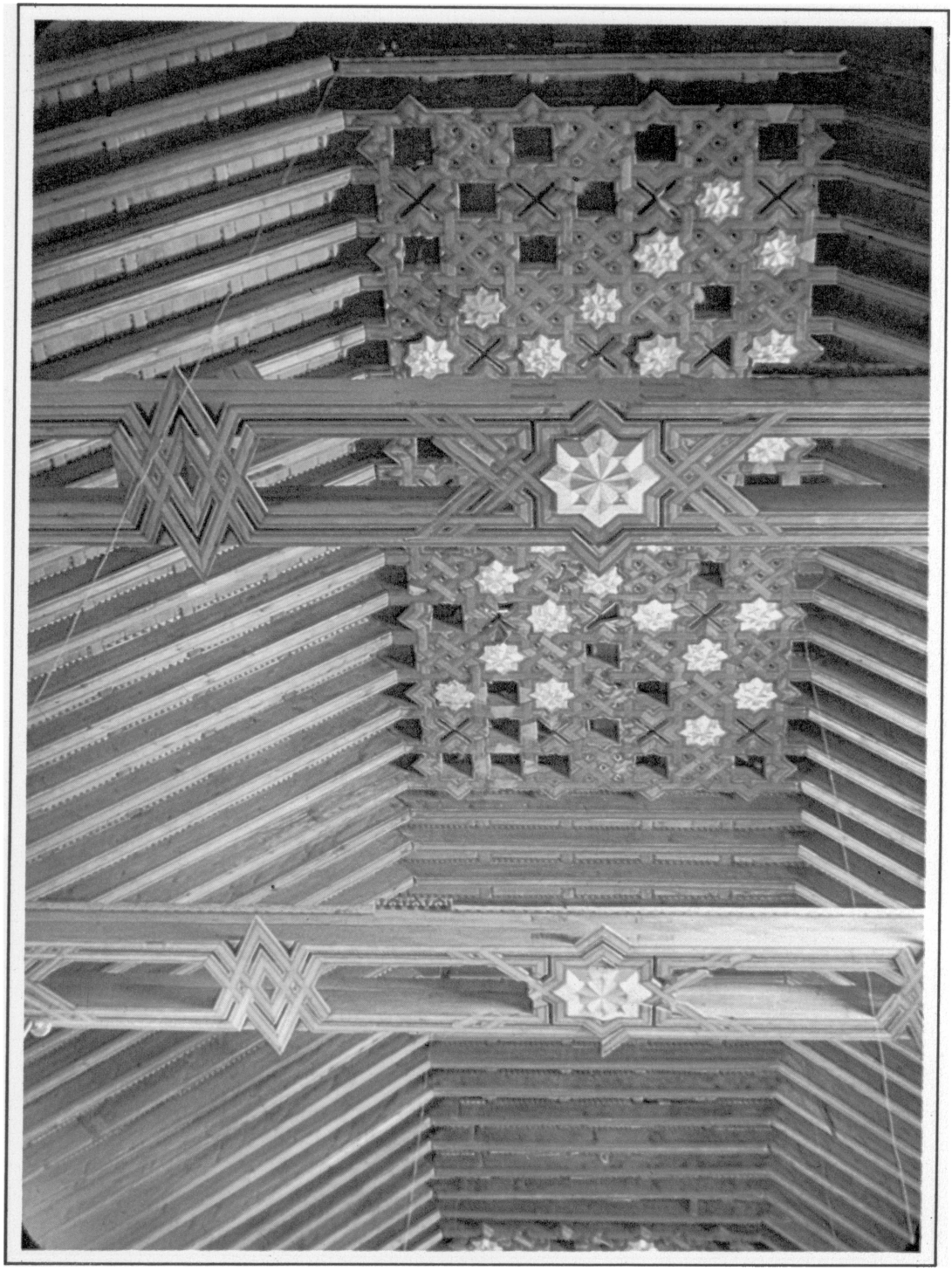
LA IGLESIA

ilustraciones

arquitectura religiosa







Ilustraciones:

1. *Vista parcial del claustro, convento de Huejotzingo, Puebla.*
2. *Vista de conjunto de la basílica de Santo Domingo, Chiapas.*
3. *Capilla de Santa Gertrudis del convento de Teposcolula, Oaxaca. Detalle de las columnas.*
4. *Fachada de San Agustín Acolman, Estado de México.*
5. *Fachada de la iglesia, convento de Yecapixtla, Morelos.*
6. *Vista de conjunto de la capilla abierta en el atrio de la Catedral de Cuernavaca, Morelos.*
7. *Fachada y arco de apoyo de la iglesia de San Bernardino en Xochimilco, D.F.*
8. *Vista de la portada de la iglesia de Chimalhuacán, Edo. de México.*
9. *Angel de la portada, detalle. Iglesia de Tepoztlán, Morelos.*
10. *Interior de la Capilla Real, Cholula, Puebla.*
11. *Nervadura de la nave de Huaquechula, Puebla.*
12. *Alfarje de la nave de San Francisco, Tlaxcala.*

XI

LA INTERVENCION DE LO SOBRENATURAL EN LA CONQUISTA: EL SEÑOR SANTIAGO, LA SANTISIMA VIRGEN Y EL DIABLO

La intervención directa de las deidades en la batalla es tradición que se remonta a la Antigüedad (recuérdese, por ejemplo, la guerra de Troya), pero su versión cristiana, en la cual diosas y dioses son sustituidos por la virgen María y los santos, surge en la Edad Media bajo el influjo de la cultura islámica. En efecto, según el Corán y la tradición hadísica, Mahoma obtuvo las victorias de Badr y de Hunayn en el desierto con la ayuda del arcángel Gabriel y de cuatro mil ángeles que guerrearon de su lado contra los infieles. Los primeros ejemplos en el mundo cristiano de una intervención celestial en el combate fueron, precisamente, en batallas entre cristianos y musulmanes: así, se dice que el apóstol Santiago peleó contra los moros al lado del rey Alfonso en la de Clavijo, en el año 822; que san Pedro, san Pablo y san Jorge esgrimieron la espada en el siglo XI contra los árabes en el sur de Italia, al lado del papa Juan X y de los normandos; y que el mismo san Jorge, además de otros cuatro santos, auxilió a los cruzados contra los turcos selyúcidas en las batallas de Iconio y de Antioquía y en otros episodios bélicos en el Asia Menor. Para Américo Castro, el señor Santiago (que supuestamente se apareció en 38 batallas contra los moros durante la Reconquista) es una versión cristianizada de uno de los dióscuros o gemelos divinos. En esto concurrirían dos corrientes de tradición: una romana, y otra más antigua, que data del establecimiento de los iberos en Galicia en tiempo inmemorial. Sea lo que fuere, la creencia de que el Apóstol está enterrado en Compostela era ya universalmente compartida en el Occidente desde el siglo IX; y en la Nueva España, como se ha visto, el grito de guerra desde los primeros tiempos de la Conquista fue, al igual que en la Península, un llamado al apóstol. La creencia

de que Santiago había introducido el cristianismo en España (hipótesis que carece de base histórica) fue implícitamente aceptada por los cronistas e historiadores novohispánicos. Remesal y Sánchez de Aguilar, entre otros, la aceptan explícitamente.[1]

La virgen María y el señor Santiago —recuerda Alberto María Salas— se aparecen en toda América para ayudar a los conquistadores: el apóstol siempre con espada flamígera y montado en un caballo blanco —es el clásico "santo a caballo", dice Horcasitas— y la virgen arrojando polvo (o en ocasiones rocío) en los ojos de los naturales para cegarlos momentáneamente. El conquistador Juan Troyano, ya viejo escribió en 1568 al rey diciéndole que en la Conquista fue Dios bien servido (de favorecerla) "por ruego y suplicación de su bendita Madre y del bienaventurado Santiago, patrón de España". Más adelante se verá con mayor detalle la participación de la virgen María en las batallas de la Conquista. En lo que respecta a las "apariciones" de Santiago Apóstol en México, tema que se examinará en seguida, Rafael Heliodoro Valle ha hecho un recuento que parece haber quedado un tanto corto. En efecto, registra diez de esos milagros (el último, en 1916, cuando se vio al Apóstol persiguiendo a Pancho Villa, cerca de Santiago Tepehuanes), de los cuales seis ocurrieron durante el período que nos ocupa, o sea entre 1517 y 1650. Otras fuentes señalan sin embargo siete apariciones más (una en sueños) que escaparon a la atención del distinguido maestro, por lo cual el número total asciende a trece.[2]

[1] La aparición de San Gabriel con su cohorte de ángeles es mencionada repetidas veces en el Corán: suras III, 125; VIII, 9; y IX, 26, 40; *cf.* Helen Adolf, 109; y Américo Castro, *España en su historia: cristianos, moros y judíos,* 1948, 107 ss., donde se defiende la tesis de que el culto de Compostela deriva del Islam y de la Kaaba. Entre las batallas del sur de Italia en las que participaron San Jorge y otros santos se cuentan la del río Garellano o Garigliano en el siglo X, y la de Cerami cerca de Messina, esta última en 1063: E. Amman y A. Dumas, 153; y C. Erdmann, Stuttgart, 1935, 27s., 46, y 254-61. Américo Castro trata el asunto de los dióscuros en *The Structure of Spanish History* (trad. de E. L. King, Princeton, 1954), 130-70; *cf.* Watt, 38. Sobre los orígenes del culto de Santiago en Compostela, ver N. Zacour, *An Introduction to medieval institutions.* Londres, St. James Press, 1977, 35. REMESAL, I, ii; I, 82 ("Santiago anduvo toda [España] y enseñó en ella la fe de Jesucristo"), y VI, vii; I, 422 ("Santiago apareció [en la batalla de Clavijo] en un caballo blanco, armado, peleando con muchos moros a los pies"). SÁNCHEZ DE AGUILAR, 84 ("los españoles fuimos idólatras antes de la venida de Christo, y de Santiago a España").

[2] Salas, 116. Horcasitas, 135; San Jorge también se aparecía montado en caballo blanco y con armadura reluciente: Erdmann, Princeton, 135. La carta

Los hombres de Grijalva fueron los primeros, según Cortés, en "ver" al apóstol Santiago en una batalla con los indios de Tabasco; en Tlatelolco, según Díez de la Calle, el santo se apareció ante el mismo Conquistador, aunque éste no menciona en ninguna parte el asunto. Pero Gómara, quien prácticamente escribió al dictado de Cortés, informa repetidamente del auxilio que personalmente dio el Apóstol a los españoles, e invoca incluso el testimonio de los indios. Afirma que éstos en una ocasión llegaron a decir a sus contrincantes que, de no haber sido por el "del caballo blanco, que hería y mataba ya estarían [los conquistadores] cocidos aunque no comidos porque no [eran] buenos de comer". Herrera y fray Pablo Beaumont aseguran que "el Protector de las Españas y la Reina de los Cielos" intervinieron "portentosamente" en varios episodios de la Conquista. Suárez de Peralta y el padre Durán aseveran lo mismo; el primero afirma que Santiago y María, a pesar de su corporalidad, "no eran de la tierra sino del cielo" y que aquél era quien "más daño hacía" a los indios, y el segundo añade piadosamente que era así "por permisión divina". fray Vicente Palatino de Curzola, escribiendo también en el siglo XVI, es todavía más descriptivo: los indios —dice— "espantábanse mucho de la clara vista de Nuestra Señora"; y el caballo del apóstol "destruía a bocados y coces [a los indios], y corría algunas veces por el aire".[3]

Los testimonios de la participación del apóstol Santiago en la batala de Centla en 1519 son múltiples, aunque algunos tengan un dejo de escepticismo. Bernal Díaz del Castillo, quien como es sabido escribió su historia en el ocaso de la vida, no rechaza el testimonio de Gómara sobre las tres embestidas que el señor Santiago (acompañado cuando menos en una ocasión de san Pedro, de quien Cortés era especialmente devoto) lanzó contra los indios de Tabasco; pero aclara que él mismo, a pesar de haber participado en la batalla, no lo vio, quizá porque "como pecador, no fuese digno de verlo"; y añade: "lo

---

de Juan Troyano está publicada con el número 614 en el EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, x, 272. Rafael Heliodoro Valle, *Santiago en América,* 19-20 y 45-46. Además de la aparición de Santiago Apóstol en Tepehuanes, Valle menciona como más recientes las siguientes: durante la guerra de independencia, hacia 1817 en Janitzio (33-34); en 1862, en Tabasco, en un episodio de la intervención francesa (34); y en la hacienda de Atlatongo, del valle de Teotihuacán, en 1892 (93).

[3] Hernán CORTÉS, *Cartas,* Quinta Carta, II, 190. DÍEZ DE LA CALLE, 108. GÓMARA, I, 297. HERRERA, citado por BEAUMONT, I, 469. SUÁREZ DE PERALTA, 20. DURÁN, II, 63-64. PALATINO DE CURZOLA, *ap.* Hanke (ed.), *Cpo. Docs. siglo xvi,* 24. Entre otros autores, el Padre ACOSTA (VII, xxii; p. 528) relata algunas apariciones del señor Santiago en el Perú.

que yo entonces vi y conocí fue a Francisco de Morla en un caballo castaño, y venía juntamente con Cortés". El cronista Solís, con igual discreción, dice que "exceso es de piedad el atribuir al cielo estas cosas" y que "no [es] necesario recurrir al milagro visible donde se conoció con tantas evidencias la mano de Dios". Andrés de Tapia (otro protagonista de Centla, como Bernal Díaz), aunque sin evocar al Apóstol por su nombre, relata sin sombra de duda la aparición "tres veces . . . [de] un hombre en un caballo rucio picado" que hizo mucho daño a los indios. Otro testigo, Bernardino Vázquez de Tapia (quien escribió su relación hacia 1544, o sea antes que Bernal Díaz su historia) dice que el santo montaba "un caballo blanco, a cuya causa se desbarataron los indios, el cual caballo no había entre los que traíamos". Gómara, aunque escribió a distancia, es también muy formal respecto a este episodio: no sólo el Apóstol, según él, se apareció tres veces en la batalla de Centla, sino que sus acometidas decidieron el resultado del combate en favor de Cortés. Muchos autores aceptan la autenticidad de esta aparición, entre ellos Argensola, para quien el Apóstol peleó volando por los aires; Illescas; el doctor Francisco Hernández, quien sin embargo se escuda tras un "se dice"; el padre Diego de Motezuma; y el moderno José Fernando Ramírez, que afirma inclusive que Santiago "abrió la marcha en la batalla . . . dando [muchos] tajos y reveses".[4]

Sobre la cuarta vez que el apóstol Santiago esgrimió la espada en favor de los conquistadores hay desacuerdo entre las fuentes. Esta aparición tuvo lugar o cuando los aztecas sitiaron a los españoles en el palacio de Axayácatl o durante su desordenada huida en la Noche Triste. En esa serie de choques también participó la virgen María de la cual se afirma que en diversas ocasiones "con tierra cegaba a los indios". Gómara, el padre Durán, Vetancurt y Argensola narran tales episodios así como también Torquemada; según éste el señor Santiago "peleaba sin ser herido, y su caballo . . . hacía tanto mal como el caballero con su espada". Prescott asegura que también existen testimonios mexicanos de estas intervenciones.[5]

[4] Bernal Díaz, c. xxxiv; I, 146. Solís, I, c. xx; p. 64, y IV, c. xx, p. 267. Andrés de Tapia (ed. A. Yáñez), 53; *cf.* Ida Rodríguez Prampolini, 141, quien da una versión ligeramente diferente. Bernardino Vázquez de Tapia (ed. J. Gurría Lacroix), 28-29. Gómara, 307, 309. Argensola, 96. Illescas, 281. Francisco Hernández, *Antigüedades,* 195. Motezuma, 329. José Ramírez, en una nota a Durán, II, 63.

[5] Gómara, caps. 20 y 105, citado por Durán, II, 63. Vetancurt, *Teatro Mexicano,* 3ª Parte, 141 y 143. Argensola, 243. Torquemada, I, 496. Prescott, 371.

Según Muñoz Camargo y el padre Vetancurt, al poco tiempo, en lo más reñido de la batalla de Otumba Santiago se apareció ante los guerreros aztecas, a los que puso en fuga, "habiendoles rompido y ganado sus banderas" según añade fray Diego Durán. Muñoz Camargo relata que en memoria de este prodigio se construyó luego una ermita en honor del santo, cerca del sitio del combate, en el pueblo de Tenexalco.[6]

Antes de pasar a la narración de la presencia milagrosa de Santiago Apóstol en las batallas que tuvieron lugar en la Nueva Galicia, cabría señalar aquí dos episodios que son un tanto imprecisos: Torquemada cuenta que un indio piadoso de Topoyanco, en la provincia de Tlaxcala, a quien se dio por muerto durante dos o tres días, fue rescatado por el Apóstol de las llamas del infierno, a donde los demonios trataban de meterlo y que, luego, despertó bueno y sano gracias a tan eficaz intercesión; y el conquistador Juan Tirado, pidiendo mercedes al rey en 1525, afirma haber quedado manco en una batalla contra más de 30,000 indios, en la que se peleó "con la ayuda del . . . señor Santiago", portento que tuvo lugar "en una provincia que se llama Naotlán". Ignoramos dónde pueda estar tal provincia, que no podría identificarse con Nautla, donde nunca tuvo lugar una batalla de esa envergadura, ni con Otumba (cuyo antiguo nombre es Otompan), porque el nombre no tiene semejanza alguna.[7]

En la Nueva Galicia (que comprendía Querétaro), el apóstol Santiago peleó al lado de los españoles, según los testimonios de que se dispone, en 1530, en 1531 y en dos ocasiones en 1541-42. En la primera de las fechas citadas, participó "en una encarnizada pelea que duró tres horas contra tres mil guerreros indios" en Tetlán, cerca de Tonalán (Tonalá), razón por la cual —informan Tello y Mota Padilla— este pueblo, cercano a Guadalajara, lleva el nombre de Santiago. El primero de los susodichos cronistas añade que los indios heridos por la espada del santo, "publicando la maravilla, pedían limosna por las calles" (es más seguro lo segundo que lo primero). En la gran batalla de Querétaro contra los otomíes y chichimecas en 1531, el señor Santiago peleó "visiblemente en el ayre" teniendo a su lado una cruz resplandeciente, que aún se conserva en esa ciudad; en memoria del prodigio, en la fachada de la iglesia de san Francisco de Querétaro,

[6] MUÑOZ CAMARGO, 228. DURÁN, *Hist. Indias,* II, 63-64; *cf.* F. Sandoval, *Estudios de Historiografía,* 66. VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 3ª Parte, p. 144.

[7] TORQUEMADA, XVII, XVII; III, 249. La carta de Juan Tirado al rey fechada el 3 de noviembre de 1525 aparece bajo el número 64 en el EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, I, 76.

cuya construcción se terminó en 1550, hay un relieve con la figura del Apóstol. La tercera aparición de Santiago en la Nueva Galicia ocurrió el 29 de septiembre de 1541, cuando los caxcanes, tecuexes y zacatecos lograron franquear las murallas de la tercera Guadalajara (la de Tacotlán), defendida por Juan de Oñate (padre), dando después fuego a la recién construida iglesia. Salió entonces del templo un hombre montado en caballo blanco y cubierto con una capa escarlata, echando lumbre y acompañado de mucha gente de pelea, quien salvó la situación para los cristianos. No podía ser otro —dice Amador— que el apóstol Santiago, aunque también se hizo partícipe de esta victoria el arcángel san Miguel, cuya fiesta se celebraba precisamente ese día. Por esas fechas y durante la Guerra del Mixtón, Santiago apóstol "trueno para los indios y rayo de luz para los misioneros", dice el padre Torres, indicó el escarpado camino hasta la cumbre del alto peñón de Tepechtitlán, que los indios habían fortificado, desapareciendo en seguida, "y no se le volvió a ver más". Fray Antonio de Segovia, testigo ocular de esa batalla, erigió en lo alto del cerro una capilla consagrada al Apóstol, cuyo semblante se puede ver aún en un reliz o peña tajada en la montaña donde se dice que se apareció. El padre Frejes, historiador liberal jalisciense del siglo pasado, no creía en esas historias: según él, el caso de Santiago mataindios en el Mixtón es una invención de los bárbaros españoles, quienes "para cohonestar y autorizar sus crímenes. . . levantan falsos y quimeras contra los santos, haciéndolos cómplices de sus maldades".[8] Para terminar esta enumeración de las apariciones del apóstol Santiago en la Nueva España anteriores a 1650, deben señalarse dos más: en Yucatán (entre Chetumal y Cochúa), en 1534-5 los españoles que comandaba Alonso Dávila, teniente de Montejo el Viejo, fueron rescatados de un mal trance por "Santiago glorioso" acompañado por seis o siete jinetes; y en 1595,

[8] TELLO, 116. MOTA PADILLA, 62. José Fernando Ramírez, *obras,* 347. ES VILLASEÑOR, I, xvii, quien afirma que el apóstol Santiago peleó visiblemente en el aire (la referencia, por supuesto, es de mediados del siglo XVIII). Acerca de la aparición en Querétaro véanse también ALCEDO, III, 265; Cuevas, *Historia de la Iglesia,* I, 150, donde se cita la *Crónica Seráfica y Apostólica de la Santa Cruz de Querétaro,* de fray Domingo de Arrecivita; y Jiménez Moreno, *Estudios,* 97-98. Sobre la aparición del señor Santiago en la Nueva Galicia, en 1541, véanse Pérez Verdía, 142; Páez Brotchie, *Guadalajara Novogalaica,* 48; y Amador, I, 154-5; así como H. Romero Gil, *Crónica de la Nueva Galicia,* p. 93. Francisco Mariano de TORRES, 65. MOTA y PADILLA, 197-199. Amador, I, 180-1, menciona la erección de una capilla por obra de fray Antonio de Segovia. El cura liberal del siglo pasado a que se alude en el texto es el padre Frejes (*Memoria,* 136; *Historia breve,* 150).

el señor Santiago, todo amarrado y en su caballo blanco, ayudó eficazmente a Juan de Oñate (hijo) a vencer a los indios de Acoma en Nuevo México, quienes después explicaron su derrota por la ceguera que les causó el resplandor del santo.[9]

Las repetidas apariciones del Apóstol generaron un culto del señor Santiago que perdura hasta nuestros días. La forma principal que hoy reviste ese culto, elemento básico del folklore mexicano desde hace siglos, son las danzas "de moros y cristianos", en las que el santo siempre toma parte montado en un caballo blanco, saliendo siempre vencedor de las emboscadas que le tienden sus enemigos; sin embargo, en una versión de esas danzas, derivada de la aparición del Apóstol en Tetlán en 1530, la de los "tastoanes", al término de una "batalla" de palos y cintarazos, por razones inexplicables pero quizá como venganza atávica, Santiago es figurativamente sacrificado con gran efecto porque se le pone en el pecho una vejiga de sangre de res que al momento oportuno es perforada para que salga una corriente roja. El nombre mismo del Apóstol ha dejado una honda huella en México. En el siglo XVII, el padre Motezuma quiso hacer creer que su abuelo, Moctezuma II, había sido bautizado con el nombre de Diego en honor del Apóstol (Santiago = Iago = Diego). En Yucatán el Apóstol protegía desde el siglo XVI la ciudad de don Pablo Pech. En la toponimia mexicana, su nombre aparece por doquier, y en Teziutlán y otros puntos del estado de Puebla, los danzantes, vestidos a la usanza de la Edad Media, son llamados los Santiagos, y su jefe lleva en la cintura un caballo de cartón, que simula montar. El culto santiaguino en el estado de Guanajuato está muy extendido, tanto en las rancherías como en ciudades tales como Silao, León y Valle de Santiago. En Veracruz, las fiestas en honor del Apóstol en Santiago Tuxtla son muy famosas. En Michoacán, cuando durante un período de sequía aparece una gran nube que pronto se disipa, la gente llama este fenómeno meteorológico "la carrera del señor Santiago", ya que supuestamente el apóstol "ha pasado a escape"; y en algunas iglesias lugareñas, como las de Chalco y Santiago Temoaya (estado de México), la imagen del señor Santiago, magníficamente ataviada, luce a la mexicana una pistola bien pertrechada.[10]

[9] La aparición del señor Santiago cerca de Chetumal es narrada por OVIEDO, XXXII, vii; III, 419-420; y R. H. Valle, en *Santiago en América*, 243, 245, citando a Hernando Ojea (*Historia del glorioso apóstol*... Madrid, 1615, 91), menciona la aparición de Acoma; *cf.* C.D.I.A.O., XVIII: 531 ("Traslado de las nuevas... de Cíbola").

[10] R. H. Valle, *Santiago en América*, 9-12, 31-33, 43-44, 52-53 y 55-56.

Los frailes y monjas a quienes se apareció la virgen durante la Colonia y de que hablan las crónicas forman legión, y de ello se hablará en un capítulo posterior relativo al misticismo. De igual manera, más adelante se tratarán las imágenes milagrosas y de las que fueron "halladas" en forma milagrosa. Aquí nos limitaremos a examinar los casos en que, según esos mismos escritos, la virgen se manifestó por así decirlo en público, inicialmente en el campo de batalla, y luego en otros casos a sus devotos laicos, a quienes deseaba demostrar así su favor. Su participación en la lucha para propagar la fe tiene, por supuesto, antecedentes en el Medievo español y también precedentes en las Antillas. Olagüe nos recuerda que la virgen María dirigía personalmente las estocadas de los caballeros cristianos desde la época en que éstos se esforzaban por arrojar a los moros de Asturias y de León (los siglos VIII y IX). En la Española, en 1495, la virgen de las Mercedes se apareció en una batalla contra los naturales, al pie del Santo Cerro, no lejos de La Vega. Por lo que toca a la Nueva España, Alvarado es quizá el primero de los conquistadores en recoger las quejas de los indios (que a su vez Bernal Díaz registra) en el sentido de que en los combates "una gran tecleciguata, que es gran señora, que era otra como la questaba en su gran cu, les echaba tierra en los ojos, y los cegaba" (se menciona el templo mayor o gran cu de Tenochtitlán porque Cortés había mandado colocar allí una imagen de Nuestra Señora). Vázquez de Tapia confirma que la virgen, descrita por los capitanes indios como "una mujer de Castilla, muy linda y que resplandecía como el sol", intervino en la batalla (como siempre echando puñados de tierra en los ojos) contra los próceres aztecas que vanamente intentaron defenderse en la matanza del Templo Mayor ordenada por Alvarado. Como hemos visto, durante la Noche Triste y más tarde en la batalla de Otumba, volvió a aparecerse. Hay quien no duda de ellas pues hasta el Padre Bayle, autor prácticamente contemporáneo, dice (en un escrito de 1928) que esas apariciones "constan en documentos tan dignos de fe como la mayor parte de los que admitimos sin dudar". En las páginas correspondientes al 30 de abril de 1574 de las actas del Cabildo de México, figura un relato según el cual "la bysion" de Nuestra Señora de los Remedios consoló a los españoles al día siguiente de la Noche Triste, en el mismo sitio donde se le erigió una ermita, cuyo patronato asumió el Cabildo en esa misma

Leicht, *Puebla,* 474. MOTEZUMA, 489-490. La referencia a Pablo Pech se encuentra en la CRÓNICA de CHAC-XULUB-CHEN, 215, de la que fue autor hacia 1553. Era, además, cacique de esa misma ciudad maya. *Cf.* Higinio Vázquez Santana, *Fiestas y Costumbres Mexicanas,* 1940, p. 93.

fecha. Según una versión posterior, ya que fue escrita hacia 1623 por fray Juan de Grijalva, un indio llamado Juan halló en el campo la imagen de la virgen de los Remedios la cual también "se le aparecía en los ayres... llena de grandes resplandores" para pedir que en el sitio del hallazgo, y no en otro, se erigiese una ermita para venerarla. Precisa el autor de esta versión que el indio Juan la reconoció de inmediato "por ser la misma que se había visto en la batalla de Otumba", o sea "la que con puños de tierra cegaba a los indios". Con su reserva acostumbrada en estos casos, la iglesia no tomó ninguna iniciativa de manera que la imagen "se fue" de la morada en donde su devoto la conservaba, para reaparecer en el monte donde deseaba Nuestra Señora que se le construyese un santuario, como a la postre se hizo cuando el milagro fue evidente. La virgen, que los cronistas entre elios el padre Durán afirman fue vista tomando el partido de los españoles en el combate, es identificada por Dorantes de Carranza no con la de los Remedios, sino con Nuestra Señora de Guadalupe, por supuesto la extremeña, que ya en ese tiempo tenía su propia ermita en el Tepeyac.[11]

Con exceso de celo, sin duda mal entendido, el padre Mier y Campa afirma que la virgen María también echaba puños de tierra en los ojos a los indios durante la conquista de Zacatecas, lo cual es refutado por Amador. Pero hacia 1580 "una señora muy linda y que los indios... servían... y traían en andas" curaba enfermos y resucitaba muertos en la región de Mocorito (Sinaloa), según informes de uno de los primeros pobladores de esa región, Antonio Ruiz. El padre Mendieta, citando por testigo a fray Gaspar Rodríguez, dice en su historia que "la Madre de Dios... muy resplandeciente y cercada de santa compañía" visitó a la media noche en Juchipila a una india principal gravemente enferma; la consoló y curó diciéndole que se la quería llevar hasta un mes después, y en efecto, la mujer falleció al cabo de ese término. También afirma el mismo historiador, en la *Descripción de la provincia del Santo Evangelio* (redactada con la colaboración de otros frailes), que la virgen se apareció el 12 de octubre de 1576, "en figura y hábito de india" a un indio viejo llamado Miguel de San

[11] Olagüe, 31. Palm, en *Monumentos de la Española,* I, 53, menciona la batalla del Santo Cerro. Bernal Díaz, c. CXXV; II, 71. Vázquez de Tapia (ed. J. Gurría Lacroix), 41-42. Bayle, *Santa María,* 364. Actas del Cabildo de México, VIII, 110-111. Fray Juan de Grijalva, 137 y 258-263. Durán, *Hist. Indias,* 1880, II, 63. Dorantes de Carranza, 35 ("viase visiblemente que nra. Sora. de Guadalupe y los Apóstoles, San Pedro... y Sanctiago... peleaban en la conquista por los españoles"). El fenómeno religioso de la Guadalupana de México será discutido en el siguiente capítulo, relativo al sincretismo religioso.

Gerónimo, natural de Azcapotzalco, para tratarle cosas secretas y a fin de que amonestase al pueblo para que se corrigiera de sus pecados. Según Torquemada, quien repite ambas historias, la virgen María habló con él estando éste sentado en su canoa y ella al borde de la laguna de México, después de lo cual la visión "desapareció . . . haciendose un remolino en el aire y en el agua". El autor de la *Monarquía Indiana* también relata en esta obra otras dos apariciones de la virgen, en ambos casos para consolar y ayudar a bien morir, primero a un mancebo doctrinero de santa Ana de Tlaxcala, y luego a una india engañada por su marido; en el segundo caso, la virgen se apareció acompañada por Jesucristo y por san Pedro. Según el escritor jesuita padre Florencia, la virgen visitó y sanó en Pátzcuaro a un niño huérfano y enfermo acompañada esta vez por san Diego de Alcalá.[12]

Fray Alonso de Benavides nos dice que en el año de 1631, san Pablo se apareció "visiblemente" y "acompañado de la bendita virgen María . . . en el aniversario de su conversión" durante la conquista del peñón de Acoma, en Nuevo México. No podrian dejar de mencionarse otras tres apariciones de Nuestra Señora. La primera fue también a un indio llamado Juan, en Ocotlán, aunque hay dudas sobre si esa tradición data realmente de 1541, como se afirma, o bien exactamente de un siglo después; la segunda cae justamente dentro del período que estudiamos, o sea la de la Guadalupana en el Tepeyac, cuyo relato escrito más antiguo, el *Huei Tlamahuizoltica,* fue publicado en 1649; y la última en la cual, según dice Jiménez Moreno, la virgen se reveló en 1712 a los tzeltales y tzotziles que estaban en rebelión; a raíz de esta aparición, se estableció una mediación entre los insurrectos y la madre de Dios a través de una indita de 12 años de edad. El culto mariano se encontraba ya para entonces muy arraigado en la Nueva España, y la intervención de la virgen había sido eficacísima desde un principio —dice Pedro Mártir de Anglería— para ahuyentar al demonio. Hernández de Córdoba fue el primero en dedicarle en 1517 un "altar muy limpio" en Cozumel. El nombre de María, como se verá después, es el que con más frecuencia se encuentra en la toponimia mexicana. Pazos y Foster coinciden en que su culto es el meollo de la fidelidad a la religión cristiana en toda la América ibérica, y que es un culto que tiende a eclipsar el del mismo Cristo. En efecto, Remesal

[12] La *Muralla Zacatecana* de Mier y Campo es citada por Amador, I, 193-4. Antonio Ruiz, f. 11v°, p. 40. Mendieta, *Historia,* III, 115-116; *Descripción,* 101. Torquemada; *Monarquía Indiana,* Lib. XVII, caps. XIV, XVI y XVII (vol. III, pp. 242-3, 247 y 248-9). Fray Francisco de Florencia, *Hist. de la Compañía de Jesús,* 226.

dice, por ejemplo, que en Chiapa los indios bautizaron con el nombre de santa María todas las cosas de la religión: "la iglesia; la misa, casa de santa María; el agua bendita, agua de santa María; y el sermón, palabras de santa María". Sólo algunos indios más ladinos —añade— "tenían noticia de Cristo Nuestro Señor".[13]

En la iconografía, la virgen aparece generalmente escoltada por querubines, serafines o ángeles. Estos mensajeros visitaron con frecuencia la Nueva España, e incluso escogieron, según dice, el sitio donde fue erigida la ciudad que en un principio llevó su nombre, pero que con el correr del tiempo fue conocida más bien como Puebla. Los numerosos ángeles que se aparecieron para auxiliar o consolar a los frailes serán tratados más adelante; aquí sólo se hará referencia a los que tuvieron algún papel en la Conquista o en la colonización. Los cuatro primeros de que se tenga noticia se aparecieron para ayudar a Cortés: el primero le anunció "su providencial misión" durante la travesía de Cuba a Yucatán y luego empuñó el timón de la nave durante una borrasca cerca de Champotón; otro le mostró en tierra la nueva comarca; el tercero, "en figura de indio... sacó a los españoles del fiero cerco tlaxcalteca"; y el cuarto, de acuerdo con algunos escritos de la Conquista evocados por Lucas Alamán, lo guió en su penosa marcha "por los cerros" hasta Tlaxcala, después de la derrota de la Noche Triste. Según Oviedo, otro ángel —o Dios mismo— sacó a uno de los soldados del Conquistador, llamado Joan González, de los vericuetos de la sierra de Xacagua. Dice Bernal Díaz que el ángel de la guarda de Cortés lo alentó a ordenar que su gente poblase las Hibueras. Otro ángel guardián, con figura de mancebo según el piadoso relato del padre Pérez de Ribas, amonestó y curó desde las ramas de un árbol a un indio yaqui, que después vivió de manera ejemplar. Bernard Lafaye dice que el arcángel san Miguel se apareció en 1531 a un indio tlaxcalteca, pero no revela la fuente de tal información; quizá se trata de un error de fecha ya el padre Florencia

[13] Fray Alonso de BENAVIDES, *Revised Memorial,* 166, 196. Jiménez Moreno, en *Estudios,* 130, se ocupa de la fecha probable de la aparición de Nuestra Señora de Ocotlán; y alude también (p. 132) a la Virgen que se apareció en 1712. El *Huei Tlamahuizoltica* ("se apareció maravillosamente") es la primera narración en náhuatl del milagro guadalupano de que tengamos noticia. Fue publicado en 1649 por Lasso de la Vega. Algunos autores modernos afirman que este texto fue redactado en el siglo XVI, y lo atribuyen en parte a Antonio Valeriano y en parte a Alva Ixtlixóchitl, pero no lo han podido comprobar. Pedro MÁRTIR, *Décadas,* II, 134 y 136. El altar de Cozumel es mencionado por Bernal DÍAZ, c. XXVIII; I, 127. Pazos, "La Asunción...", 330; Foster, *Cultura y Conquista,* 21. REMESAL, VI, viii; I, 422.

relata otra aparición del arcángel exactamente un siglo más tarde, en el pueblo de San Bernabé de la jurisdicción de santa María Natívitas (Tlaxcala). En esa ocasión, san Miguel reveló la existencia de una fuente milagrosa a un indio, Diego Lázaro, cuya timidez para propalar la noticia tuvo que ser vencida por el arcángel "a fuertes palos". El obispo Palafox hizo edificar en el sitio de la aparición el templo de san Miguel del Milagro; y fray Francisco de Burgoa hizo más tarde una peregrinación a ese lugar "gozándome dichoso —dice— donde el indiezuelo puso los pies; que los del Arcángel eran aparentes".[14]

Fueron también arcángeles los que fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, vio en sueños ocupados "con el cordel de alarifes" en el trazo de la nueva ciudad a donde luego trasladó su sede, que vino a ser la villa nueva o Puebla de los Ángeles. El sitio preciso de la fundación, de acuerdo con el sueño, fue localizado por el buen obispo con la ayuda de Motolinía; y aunque no se conoce ninguna referencia explícita a ese famoso sueño antes de finales del siglo XVII, como dice Angulo Iñíguez, el hecho es que Puebla nació entre leyendas sobre apariciones de ángeles. Según Motolinía, los tlaxcaltecas que llegaron a construir la nueva ciudad "llamaban a los ángeles, cuyo pueblo iban a principiar". Sea como fuere, la ciudad fue fundada en 1531 el día de san Miguel Arcángel, príncipe de las milicias celestiales; y en una información del procurador de Puebla, enviada en 1534 a Carlos V, se expresa la creencia de que la fundación "no ha procedido de industria humana"; además, en el libro más antiguo que ha quedado del archivo municipal poblano (correspondiente a 1546) se lee que todo parece que "el Señor lo crió aquí [para] edificio de ángeles". Por otra parte, cabe recordar que Torquemada dice que donde se fundó Puebla "el sitio era de Angeles"; y que todos los cronistas poblanos de la Colonia, incluyendo a López de Villaseñor y a Echeverría y Veytia (además de Lorenzana y de los escritores eclesiásticos), aceptan sin el menor asomo de duda la tradición del sueño del obispo Garcés. Por último, este profético sueño quedó plasmado desde 1538 en el escudo de armas que el em-

[14] LOBO LASSO de la VEGA, II, 31-36; V, 18-28, 34 *seqq.*, XVII, 51-55 y XXI, 36; *cf.* Int., p. XL. L. Alamán, I, 107. OVIEDO, I, 473. Bernal DÍAZ, c. CLXXXII; III, 93. PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos*, II, 124. Lafaye, 377. Genaro García (ed.), PALAFOX, *Vida Interior*, p. 125, nota 12 (la narración original es del Padre Francisco Florencia, en su *Marabillosa aparición que hizo el Archangel San Miguel a Diego Lázaro*... Sevilla, 1692?). BURGOA, II, 100. Esta aparición del arcángel es mencionada también en el *Zodiaco Mariano* del propio Padre Florencia; *cf.* Gonzalo Obregón, 136.

perador concedió a Puebla, en el que aparecen "dos ángeles . . . bestidos de blanco calçados de púrpura y oro", asidos de una fortaleza que representa la ciudad; y en una orla, como lema alusivo, la leyenda: *Angelis suis Deus mandavit de te ut custodiant in omnibus viis tuis.*[15]

Varios de los apóstoles y algunos padres de la Iglesia hicieron acto de presencia, según las crónicas o mejor dicho la leyenda, en ciertos episodios de la historia del primer tercio del siglo XVI. En 1521, Cortés no atribuyó su salvación —considerada milagrosa por él mismo— en un crítico episodio de la batalla de Xochimilco a un valeroso tlaxcalteca, como parece que fue el caso, sino más bien "juzgó que san Pedro [por quien sentía especial devoción, como ya hemos señalado] le había ayudado". También atribuyó al príncipe de los Apóstoles la victoria alcanzada en Centla. Por lo que se refiere a san Pablo, ya hemos hablado de una aparición en Nuevo México que tuvo lugar tiempo después. Además, cuatro escritores eclesiásticos —los padres Mota Padilla, Arregui, Florencia y Alegre— no excluyen la posibilidad de que los apóstoles Mateo y Tomás hayan predicado el cristianismo entre los naturales de la Nueva España, en época indeterminada pero anterior o quizá contemporánea a la Conquista. La leyenda del primero, relacionada con el valle de Banderas (Jalisco), tiene "no poco fundamento" según asegura el padre Alegre; y cuando murió el Apóstol, añade el padre Arregui, "se oyeron campanas por grande espacio de tiempo". Santo Tomás fue más ubicuo: los padres Florencia y Alegre, con base en relatos posteriores, afirman que predicó en Huatulco y que plantó la célebre cruz milagrosa de este puerto; también hay crónicas que hablan de su predicación en Yucatán, en Michoacán y entre los chontales. En fin, según fray Juan de Grijalva, en Las Nievas, cerca de Zacatecas, se vio a san Agustín —cuya intercesión el pueblo había solicitado— vestido con ornamentos pontificales y entre las nubes,

[15] Sanford, 230. Angulo Iñíguez, "Catedrales Mexicanas", 160. Lafaye, 23, dice que también se atribuye a Isabel la Católica el sueño de Garcés. MOTOLINÍA, *Memoriales,* 198. Usigli, en Int., a Monterde, XXVIII, *Bibliografía,* señala la aparición de "dos ángeles que cantan acompañados de guitarrones" en un *Coloquio* de 1609 relativo al bautismo de los cuatro "reyes" de Tlaxcala. La información de 1534 es citada por FERNÁNDEZ de ECHEVERRÍA y VEYTIA, I, 48 y por LÓPEZ de VILLASEÑOR, 150-1; y el primero de estos autores, en I, 46-47, reseña el documento de 1546. TORQUEMADA, I, 313. LORENZANA, 243, quien se refiere a la *Historia de la Aparición de San Miguel* del Padre Francisco de Florencia, S.J. Sobre el escudo de armas de Puebla, ver MONTOTO (ed.), C.D.I.H.I.A., III, 23; ECHEVERRÍA Y VEYTIA, I, 198, 207; Carrión, 32-33; y Lafaye, 345-6.

ahuyentando con su báculo a una gran plaga de langostas que amenazaba arruinar las cosechas.[16]

Si las fuerzas del Bien intervienen abiertamente desde un principio en la afirmación del dominio español, no podían faltar las que representaban al Mal, necesariamente colocadas en el lado opuesto, o sea, según la concepción cristiano-europea, en el de la idolatría. La lucha entre ambos, sin embargo, no se desenvuelve siguiendo la norma teológica según la cual el mal es sólo la negación del bien. Entre los dos principios hay una relación casi maniquea: el Demonio, encarnación del mal, fue en la Nueva España (y en cierta medida lo sigue siendo) no sólo un ente tangible sino claramente corpóreo. Fue, en una palabra, el diablo medieval transportado a América como parte de la estructura intelectual y emocional del conquistador y especialmente del fraile. Pronto se identifica al Diablo en forma sistemática con los dioses que mueren, los cuales tenían para los mendicantes una existencia real y diabólica. Como en el Medievo europeo, el diablo novohispánico echa mano de múltiples recursos y se las ingenia con variadísimas estratagemas, pero toda su lucha es vana. Era un eterno perdedor, no porque en su conducta hubiera realmente mucha maldad, sino sencillamente porque su derrota y humillación significaban el triunfo del Evangelio. Vistas así las cosas, las cuitas y desgracias del diablo inspiran no sólo conmiseración sino cierta simpatía, ya que en la mayoría de los casos simbolizan el tenaz esfuerzo desplegado por las culturas indígenas para mantener vivas sus tradiciones y para conservar su propia identidad.

Independientemente de que en los libros de caballerías la intervención diabólica es frecuente y que por esto a los conquistadores no podía extrañarles tropezarse con el Demonio en la Nueva España, no cupo la menor duda a los primeros misioneros, al contemplar las múltiples y para ellos horrendas representaciones escultóricas y pictóricas de los dioses indígenas, de que Lucifer se había trasladado de Europa a América en una época muy remota. Por ello tomaron de esos dioses características para describir al Demonio en la tarea de evangelización, pero en lo esencial la representación pictórica del espíritu maligno en la Nueva España fue la misma de la Edad Media y del principio del Renacimiento italiano. Esto puede comprobarse por ejem-

[16] La invocación a San Pedro por parte de Cortés es señalada por Prescott, 456 y n. 13, quien repite a HERRERA, déc. 3, lib. 1, cap. 8. También hablan del episodio de San Pedro: Alamán, I, 112, y W. W. Johnson, 160. MOTA PADILLA, c. 36; ARREGUI, 89, 90; FLORENCIA, *Hist. de la Comp. de Jesús*, 238; ALEGRE, I, 179, 311, 313. Este último autor, en II, 524, señala la presencia de varios apóstoles también en la América del Sur. Juan de GRIJALVA, 600.

plo en las pinturas murales del claustro de Tlalmanalco y de las iglesias de Acolman y Santa María Xoxoteco, así como en el *Códice Aubin* y en la representación del drama en náhuatl *La tentación de Cristo,* descrita de primera mano por Motolinía. En las estampas de la *Rethorica Christiana* del franciscano criollo Diego Valadés (impresa en 1579), dice Francisco de la Maza, los diablos son medievales y están inspirados en las pinturas de Schongauer y en los grabados de Beccafumi. La representación del Diablo varió poco durante la Colonia; se le personificaba casi siempre como un macho cabrío o un animal de aspecto felino, con pelo hirsuto y los consabidos cuernos, uñas largas y cola bifurcada o en forma de tridente. Ello no excluye, sin embargo, los múltiples disfraces a los que, según los relatos, recurría Satanás para engañar a los mortales.[17] El Diablo ya había hecho varios actos de presencia en las Antillas y en otras islas atlánticas antes de aparecer en la Nueva España. Pedro Mártir asegura que los españoles lo vieron en su época en la Española; Gómara va más lejos, asegurando que el Diablo "es el pricipal dios de los de aquesta isla"; para Herrera, el Diablo no sólo era el amo de los indígenas de las islas sino que "los traía ciegos y engañados, hablandoles y mostrandoseles en diversas figuras"; en fin, García Céspedes (ya en el reinado de Felipe II) declara que los caribes en general eran "abiertos y claros vasallos del Diablo". Por su lado, Morison recuerda que los navegantes del siglo XVI solían pasar frente a las Bermudas, de donde eran ahuyentados por los gritos estridentes de los diablos que ahí habitaban, gritos que quizá no eran otra cosa que los chillidos de los petreles o aves de las tempestades, hoy casi extintos. Por último, Cartier encontró en 1535-36 en la isla de Hochelaga (Canadá) a unos indios a quienes les gustaba disfrazarse de demonios.[18]

En la Nueva España, el Demonio adoptó las formas más diversas, algunas de ellas zoomórficas. A un indio aún no bautizado, de nombre

[17] Ida Rodríguez Prampolini, 114. R. H. Valle, "El Diablo en Mesoamérica", 197. Toussaint, *Pintura Colonial,* 44. Zavala, *Mundo Americano,* I, 457. Horcasitas, 133. F. de la Maza, *Fray Diego Valadés,* 26. González Obregón (ed.), PROCESOS DE INDIOS IDÓLATRAS, 20. Valle, en *op. cit.,* 206, informa que en la Nueva Galicia en tiempos del virrey Mendoza se cantaban los llamados tlatoles o cantares del Diablo.

[18] Pedro MÁRTIR, I, 338. GÓMARA, *Hist. Gral. de las Indias,* c. XXVII; I, 66. HERRERA, 1ª déc., III, 3 y 4, pp. 306 y 311. GARCÍA CÉSPEDES, f. 305v° El petrel de las Bermudas *(Petrodroma cahow)* es mencionado por Morison, *Southern Voyages,* 501; se trata de una especie casi extinta de la familia de los procelárido, cuyos chillidos, especialmente de noche, producen una impresión terriblemente desagradable. CARTIER, "Deuxième voyage...", en Julien, 138-9.

Ailitlcóatl —dice fray Juan de Grijalva— se le aparecía "con rostro fiero y tuerto de un ojo"; en cambio, en la región zapoteca el Príncipe de las Tinieblas se hacía adorar en forma de guacamaya en una "gruta nefanda", hasta que el celoso fray Alonso de Espinosa mató a palos a esa ave desplumándola para demostrar el fraude. Entre los indios laguneros del siglo XVI, según dijeron los jesuitas de la misión de Parras, el Diablo era adorado bajo forma de bestia espantosa. Según la *Relación de Sinaloa* y según los *Triunfos de Nuestra Santa Fe* de Pérez de Ribas (que ocultan un pequeño tratado de demonología), en aquella provincia se rendía culto al Diablo en forma de alacrán y, sobre todo, de culebra deforme. Según este mismo historiador jesuita de fines del siglo XVI y principios del XVII, en Sonora el espíritu del mal asumía la apariencia de perro, sapo, coyote, sierpe e incluso de cuervo; en efecto una vez apareció en forma de ave negra, y hablando desde las ramas de un álamo aconsejó a los yaquis matar a los misioneros, echar las campanas al río y quemar las iglesias. El padre Antonio Sedeño informaba en 1569 a sus superiores que el Demonio se aparecía en diversas figuras y entraba "algunas veces en el cuerpo de sus sacerdotes", pero desaparecía ante la señal de la cruz. En el cerro del Papantón, cerca de Sombrerete —dice Amador— residía un espíritu maligno que tenía forma de mula prieta y echaba lumbre por el hocico: pero era profundo conocedor de las cualidades de las yerbas, ciencia que revelaba a quienes lograra montarlo en pelo en una noche de luna.[19]

A veces el Demonio se aparecía vestido de cacique para reprochar a los indios el olvido de su culto, según oyó decir fray Andrés de Olmos. Ésta es una noticia registrada por Torquemada. En otras ocasiones, no se limitaba a reproches pues dice Pérez de Ribas que el Diablo, empleando el mismo método que la virgen, castigaba a sus antiguos fieles cegándolos momentáneamente. En un episodio de esta clase en Sinaloa, el Demonio vestía "una caperuza llena de rica plumería, aunque con olor pestilente", y cuando los misioneros redujeron a cenizas el ídolo del lugar el Maligno desapareció. Éste, por supuesto, verdaderamente no tenía escrúpulos en sus estratagemas: según Remesal, en Chiapa de

[19] Juan de GRIJALVA, 248. La proeza de fray Alonso de Espinosa es narrada por el Padre BURGOA, *Palestra Historial,* 215. Bancroft, en *North Mexican States,* 125, menciona el diablo de Parras. RELACIÓN DE SINALOA (ed. E. O'Gorman) 185. PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos,* I, 347; II, 118, 120, 172. El demonio de Florida aparece en Zubillaga (ed.), MONUMENTAE FLORIDAE, 355-6 y 601-2. En Amador, I, 336, se habla de la mula del cerro del Papantón, cuya localización en el mapa debo al licenciado José G. Cervantes, Gobernador de Zacatecas.

Corzo tomó la forma de fraile joven para intentar seducir a una india; con los mismos propósitos (también frustrados, gracias a la vigilancia de los misioneros), se aparecía entre los yaquis ora como mancebo ora como viejo, según la edad o inclinación de sus víctimas. Aparentemente no tenía dificultad en cambiar de sexo cuando era necesario ya que entre los coras de Nayarit, relata el padre Tello, se aparecía en forma de muchacha india muy ricamente vestida al uso mexicano; y a la doncella Leonor Báez se le apareció en 1649 junto a su cama bajo la forma de una negrita que tocaba "musica celestial". En Santa Bárbara (Chihuahua), según fray Gerónimo de Zárate, el Enemigo tomó la forma de una india vieja, evidentemente no con propósitos de seducción, sino para salvar, llevándoselo consigo, uno de sus ídolos que no pesaba menos de 800 quintales. También tentaba a muchos conquistadores apareciéndose en forma de "vil metal", o sea de oro. No era indiferente Lucifer a la molicie sino todo lo contrario: según el padre Juan González de Mendoza, en el Nuevo México del siglo XVI comía, descansaba y se recreaba en "unas capillas altas... muy adornadas y pintadas". Además en la *Histoyre du Mechique* atribuida a fray Andrés de Olmos, se informa que pasando por Culiacán en su peregrinación los mexicas construyeron allí hermosas casas y edificios destinados al diabólico solaz. El Maligno quizás abusó del escarnio al aparecerse vestido severamente de jesuita cerca de san Pedro (Coahuila), en venganza de unas acusaciones de los misioneros de la Compañía que le había echado la culpa de una epidemia de *cocoliztli* que asolaba por el año de 1611 a los indígenas irrítilas de aquella región.[20]

En la Nueva España, el diablo demostró una gran locuacidad. Ya en uno de los tres relatos que poco después de la toma de Tenochtitlán circularon en Alemania sobre la expedición de Cortés, se dice que bajo el nombre de Zuniy les había anunciado a los indios de Coatzacoalcos la victoria o la derrota en sus combates con los españoles. Los totonacas, dice Oviedo, hablaban con Satanás y recibían de él "consejos y respuestas". Moctezuma —afirma el propio Oviedo así como Solís, Gómara antes que ellos, y más tarde, con bastante cautela,

[20] TORQUEMADA, *Monarquía Indiana,* ed. 1944, II, 82. PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos,* I, 258-9 y II, 119. REMESAL, VI, xii; I, 438-9. TELLO, 43. Fray Gerónimo de ZÁRATE, c. 105, p. 31. El "vil metal" es mencionado en R. H. Valle, "El Diablo en Mesoamérica", 201. GONZÁLEZ DE MENDOZA, 324. HISTOYRE DE MECHIQUE (ed. Jonghe), 16. La historia del demonio que se disfrazó de jesuita es narrada por Dunne, *Jesuits,* 116. ARLEGUI, 7, dice que en su peregrinación los mexicanos eran guiados por el demonio "que les hablaba por boca de un ídolo".

el padre Clavijero— tenía trato familiar con el Demonio, al que consultaba a veces en los adoratorios y en ocasiones en la "casa del luto"; el Maligno exhortaba entonces al tlatoani a deshacerse de los conquistadores, so pena de que con su persona terminara la estirpe de los reyes de Culúa. A los nobles, sacerdotes y magos tenochcas, los azuzaba igualmente a la resistencia, precisa Bernal Díaz, "por boca de Uichilobos" (Oviedo identificaba más bien al Diablo con Tezcatlipoca), y Solís dice que parodiaba los ritos y ceremonias de los cristianos. Vetancurt informa que el Demonio fue expulsado del cuerpo de un hijo de Moctezuma por medio del bautismo, después de la caída de Tenochtitlán. Satanás se aparecía entre los aztecas y hablaba no sólo a la gente principal sino hasta a la más humilde, ordenándole —afirma Mendieta— que no "le dejasen de servir con sus usados sacrificios". Dice Vetancurt que en el sitio donde estaba en construcción la iglesia de san Francisco de México "se aparecían los demonios en varias figuras". Con sus insistencias, el Espíritu del Mal, informa fray Juan de Grijalva, molestaba a un indio mercader de Mixquic que se salvó de las garras diabólicas sólo por su religiosidad; en otro caso, en 1545, las aguas del bautismo seguidas inmediatamente por una bienaventurada muerte salvaron a un indio de ser llevado por el demonio al infierno a reunirse con sus "padres y mayores", según informa Dávila Padilla en un episodio narrado también, aunque más brevemente, por fray Alonso Franco. Torquemada relata el caso de un niño indio de Texcoco que fue rescatado de igual modo a instancias de su angustiada madre. Un poco más tarde, un diablo de nombre "Mantelillos" —cuenta Rafael Heliodoro Valle— obtuvo de un indio de 18 años de edad, zapatero y pastor de ovejas llamado Juan Luis, la promesa de su alma a cambio de ciertos favores. Le ayudaba a pagar sus deudas, le cardaba la lana de las ovejas e incluso le arreglaba problemas de amor hasta que la justicia eclesiástica intervino y puso fin al pacto, condenando al joven a sambenito, destierro y galeras.[21]

[21] H. R. WAGNER (ed.), "Three Accounts", 199 y 202; *cf.* ANÓNIMO, *Nueva Noticia de Yucatán,* 233, 234, 236, en donde se menciona a Zuniy. OVIEDO, XXXIII, i; IV, 10; en XXXIII, xlvii; IV, 222 y 223 afirma que el diablo hablaba con "las mujeres preñadas de Moctezuma"; y XXXIII, xlvii; IV, 224. SOLÍS, 80, 142, 153, 172 y 183. GÓMARA, 357, 363 y 444. CLAVIJERO, *Historia Antigua,* IX, 12; p. 352. Bernal DÍAZ, c. cliii; II, 276. VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, pp. 5 y 32. MENDIETA, *Historia,* 111-112. Fray Juan de GRIJALVA, 45-46. MOTOLINÍA, *Hist. de los Indios,* 107-8. DÁVILA PADILLA, 119-120. Fray Alonso FRANCO, 21. TORQUEMADA, *Monarquía Indiana,* XVI, v; III, 149-150. R. H. Valle, en "El diablo en Mesoamérica", 203, da cuenta de la existencia del diablo "Mantelillos".

Según fray Juan de Grijalva, el Demonio hablaba "familiarmente" con los principales de Chilapa. Pero en 1536 una india de aquella tierra, a la que llevó por los aires hasta la punta de un cerro para pedirle "que lo reconociese y adorase por su Dios", le propinó sonora bofetada. En Apozol (Jalisco), le clavó un hierro en la garganta a otra mujer que se negó a seguirlo. La infeliz se quedó con el hierro clavado hasta que un niño "Tepapaquiltiani o Consolador" se apareció para quitárselo, según cuenta Mendieta. De Tizatlán (Tlaxcala) fue expulsado un demonio llamado Macuiltonal —"de forma espantosa que tiraba algo a puerco", dice el propio Mendieta— cuando fue erigida la primera cruz en el templo mayor de indios. En Tacámbaro, dice fray Matías de Escobar, Satanás había prohibido a un indio viejo que adorase la hostia consagrada. También se había enseñoreado de varios lugares en la región mixteco-zapoteca, como la cueva de Chalcacatongo (nido "de horrores y abominaciones") y particularmente —todo ello según el Padre Burgoa— el peñasco de Xaquija, cerca de Mitla, donde "el tirano soberbio" organizaba "espantosas representaciones... y sangrientos sacrificios", articulando en varias figuras la fantástica voz con que ordenaba a sus sacerdotes "la carnicería de hombres como brutos". Tampoco Yucatán estuvo libre de la presencia del Maligno: los mayas —dice Sánchez de Aguilar— con quienes hablaba para luego desvanecerse, lo conocían con el nombre de Xibilba; era consultado especialmente en Acuzamil y Xicalanco, dice Gómara; y en los consejos de guerra de los españoles llegaba a oirse su voz desorientadora, según el doctor Francisco Hernández. El encomendero de Cozumel, Diego de Contreras, se quejó en 1579 de que mucha gente venía desde lugares tan remotos como Xicalango, Tabasco y Campeche a adorar en aquella isla al Demonio quien en forma de oráculo hablaba y consolaba a sus fieles por intermedio de un indio viejo que usaba el nombre o título de "Alquin". En Tehuacán, relata Mendieta, fray Juan de San Francisco hizo pedazos con sus propias manos el ídolo principal del lugar, a raíz de lo cual el demonio que lo habitaba ordenó a un indio no convertido que matase con un garrote al fraile; pero el indio no pudo obedecer porque fray Juan se había marchado a México. Más tarde, el fraile se apareció en el mismo Tehuacán para salvar a un sacerdote de los ídolos al que había bautizado, a quien Satanás había ordenado que se colgara él mismo en castigo de su traición.[22]

[22] Fray Juan de GRIJALVA, 49 y 85-86. MENDIETA, *Historia,* 116-7 y 160-1. Fray Matías de ESCOBAR, 187. BURGOA, II, 119, 121. SÁNCHEZ DE AGUILAR (ed. del Museo Nacional), 96. GÓMARA, 186. Francisco HERNÁNDEZ, *Antigüedades,* 73.

En el norte de la Nueva España el Diablo, como se ha visto, comenzó a aparecerse desde los primeros tiempos, de lo cual son ilustración los siguientes ejemplos adicionales. Tenía el Maligno, según Pérez de Ribas, mucho trato con los sinaloas; uno de ellos sólo pudo librarse de su influencia recibiendo la extremaunción, después de la cual murió "con muy grande consuelo". Igual cosa sucedía entre los acajíes de la Sierra Madre Occidental según el padre Alegre, y también de acuerdo con Pérez de Ribas, con los mayos de Sonora. El Diablo se presentaba con frecuencia en el Noreste, entre los sisibotaris, los batucas y los yaquis, según aquel autor jesuita. En la expedición de Coronado de 1540, el Demonio, con el propósito de hacer fracasar la empresa según explica fray Marcos de Niza, intentó convencer a un joven soldado apellidado Trujillo de que matara al capitán mismo de la expedición, para casarse luego con su viuda, la riquísima Beatriz de Estrada; nunca se aclaró si ese proyecto respondía a los designios del Malo o a las ambiciones de Trujillo, quien de todas maneras fue dado de baja. Más tarde, en el curso de la misma expedición, en Tíguex el Diablo aconsejó a un guía indio apodado el "turco", hablándole desde un cántaro de agua, que condujera a Coronado a algún despeñadero. En 1536, a un cierto maese Juan, náufrago desde hacía muchos meses en una isla llamada entonces de la Serrana en el Golfo de México, que en su desesperación había clamado por el auxilio satánico, se le apareció el Demonio "echando —dice el mismo protagonista— humo por la nariz y por los ojos fuego y los piés como grifo y las colas como murciélagos y con dos cuernos". Arrepentido de su invocación, también por la circunstancia de que el diablo se había presentado en un momento inoportuno (en la noche cuando se había levantado a orinar), con la ayuda de un compañero de infortunio y alzando la Santa cruz, maese Juan lo persiguió por toda la isla hasta que desapareció.[23]

Desde los primeros tiempos de la Colonia, Motolinía señaló la eficacia del nombre de Jesús, de la Cruz y del Santísimo Sacramento para ahuyentar al demonio, quien se aparecía ante los neófitos indios

---

INFORMACIÓN DE DIEGO DE CONTRERAS, *ap.* C.D.I.U., 54, 60. MENDIETA, *Santo Evangelio,* 73-74.

[23] PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos,* I, 245 y 345; y II, 17, 125 y 180. ALEGRE, II, 501-5. La historia de Trujillo y los sinsabores del "turco" son relatados por P. CASTAÑEDA DE NÁJERA, 20, 62-3 y 75, por Hammond, *Coronado's Seven Cities,* 22 y 64; y por Hammond y Goad, 82. MAESE JOAN, 64; esa relación está publicada también en la C.D.I.A.O., IX: 57-65 (ver espec. p. 64) y en Serrano y Sanz (ed.), *Relaciones Históricas de América,* Madrid, 1916, 16-25.

haciéndoles con furia preguntas tales como: "¿por qué no me servís?", "¿por qué no me honráis como solíades?" y "¿por qué te has bautizado?" Vetancurt narra cuán difícil fue para los primeros franciscanos erigir una gran cruz de ciprés de Chapultepec en el patio de la capilla de san José de los Naturales, ya que "el demonio estaba asido de ella" tratando de impedir que la levantaran. No pudo realizarse el proyecto hasta que "el demonio desapareció con estruendo", y la cruz en cuestión permaneció en pie hasta 1671, cuando un fuerte viento la derribó (sus astillas se repartieron como reliquias). Mendieta relata que en 1535, en Cholula, el Enemigo destruyó la cruz del nuevo templo fulminándola con rayos tres veces hasta lograr que se desenterraran unos ídolos que en ese sitio habían sido ocultados. Para echar a los demonios que infestaban la sierra alta de Puebla y Tlaxcala a mediados del siglo XVI, el agustino fray Antonio de Roa no encontró mejor manera que colocar cruces en todas las montañas, según informa el padre Grijalva. Ya en el siglo XVII, fray Matías de Escobar dice que la virgen María en persona, acompañada de unos ángeles, ahuyentó en Charo a Lucifer que en forma de perro rabioso molestaba a unos indios devotos. El jesuita Pérez de Ribas relata que entre los tegüecas de Sinaloa una "fierta bestia" (naturalmente Satanás) había revelado que quien le hacía mayor guerra en el mundo era san Ignacio; y que los padres de la Compañía le causaban "gravissimos tormentos". Añade el cronista que la bestia también temía mucho al rosario, mediante el cual se salvó de sus garras a varios indios de Sonora, en particular a un adolescente de los nebomes bajos, cuya alma le estaba empeñada por haberlo sacado de un vericueto de la sierra. No siempre, sin embargo, los demonios eran alejados con medios tan sencillos, pues su poder era grande. Así por ejemplo, podían causar tempestades, como los que transportados en negras nubes y pegando de alaridos prácticamente aniquilaron en la bahía de Pensacola en 1558 a la flota de Tristán de Luna y Arellano; o como el diablo llamado Zuniy, en la región de Coatzacoalcos: desataba a voluntad verdaderos diluvios; o en fin, como el demonio que se había aposentado en un ídolo entre los guaves de Sinaloa, el cual provocaba "remolinos y tempestad de aire", según Pérez de Ribas. Además, no dejaba de tener importancia el número de diablos, tan elevado, dice el padre Grijalva, que llenaban las entrañas de la sierra de Meztitlán, cuyas soledades "avian buscado como buharros... y como infernales vivoras sus vivares y cavernas".[24]

[24] MOTOLINÍA, *Hist. de los Indios,* 140; y *Memoriales,* 89. VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, p. 41. MENDIETA, ed. 1870, 309. GRIJALVA, 124. La aparición de la Virgen María en Charo (Michoacán) es señalada por fray

Los testimonios acerca de Satanás son múltiples y todos ellos identifican su poder y su culto con la idolatría de los naturales de la Nueva España (y del resto de América). Ya Motolinía no dejaba duda al respecto al afirmar que "el demonio... era muy servido con las mayores idolatrías" y que a "los sacerdotes de los ídolos... les aparecía muchas veces el demonio o ellos lo fingían". Los doce primeros franciscanos, ante los caciques, atribuyeron la culpa de las desgracias de los indígenas a "los demonios... que vosotros tenéis por dioses" y a "nuestros enemigos los diablos, a los cuales ustedes adoran". Torquemada estaba convencido de que las deidades indígenas eran simples advocaciones del Demonio, y Durán afirmó que, por mandato del Diablo, "los sacerdotes, encantadores y hechiceros" indígenas trataron de atemorizar a los primeros conquistadores con "danzas de cabezas y pies cortados y otros espantables y macabros simulacros". En Yucatán, el comisario franciscano fray Juan de la Puerta, en una carta al Consejo de Indias de febrero de 1547, describe sumariamente esas tierras como "el reyno de Satanás", cuyo culto hay que destruir para ensalzar al Dios cristiano. Mendieta identifica a los ídolos con los demonios, hasta el grado que afirma que "vio" salir a uno de éstos, para desaparecer, con la forma "espantosa" del dios Macuiltonal, del templo de Tizatlán. A su paso por la Nueva Galicia, dice el padre Tello, los aztecas ya adoraban a Lucifer bajo el nombre de Huitzilopochtli. En Tehuacán, habiendo hecho pedazos fray Juan de San Francisco un ídolo, el Demonio se apareció a clamar venganza "con las mismas heridas o mellas que el fraile había hecho a la estatua". Fray Antonio Roa va más lejos, y en el pueblo de Molango —según cuenta el padre Grijalva— antes de hacer pedazos a un ídolo lo hizo hablar ante los naturales y confesar "con voz triste y dejativa que no era dios sino criatura la mas vil y miserable de toda la naturaleza... y [que] ardia miserablemente en el infierno". El deán Sánchez de Aguilar afirmó que en Yucatán la idolatría era una llama que fomentaba el poder diabólico; y que era el demonio quien impedía, a través de la Audiencia de México, que el obispo Landa castigara debidamente a los idólatras que obsesionaban al deán. En el primer libro de su *Historia,* Sahagún describe el panteón indígena como un mundo de tinieblas presidido por Lucifer, quien llevaba la máscara de Tezcatlipoca. López de Velas-

---

Matías de Escobar, 429. Pérez de Ribas, *Triunfos,* I, 332 y 334-5, y II, 124-5 y 171-2. Los "gravíssimos tormentos" del diablo son relatados por el Padre Florencia, *Hist. de la Comp. de Jesús,* 136. El desastre inicial de la flota de Luna y Arellano es narrado por Priestley, *Tristán de Luna,* 109; y por Bolton, *Spanish Borderlands,* 131. Pérez de Ribas, *op. cit.,* I, 188. Grijalva, 109.

co describe como sigue los cultos indígenas: "los aztecas... fueron grandes idólatras del demonio...; los indios [de Yucatán] eran grandes idólatras y cultores del demonio...; [y los de la Nueva Galicia] sacrificaban al demonio y se comían la carne de los sacrificados". El Padre Acosta afirma que el Maligno "aparecióles muchas veces a los mexicanos", y también para García Céspedes los indios eran "cultores" del Diablo. No se escapan de esas censuras ni los habitantes del lejano Nuevo México, vasallos igualmente de los demonios, según fray Alonso de Benavides.[25]

Es natural que misioneros y apologetas eclesiásticos u oficiales hayan identificado a las religiones indígenas con la adoración de Satanás, pues así ponían a su alcance una poderosísima arma para llevar a buen fin la tarea de convertir a los naturales al Cristianismo imponiéndoles la religión sobre la que se fincaba la autoridad española; lo más sorprendente es que la conversión de los núcleos indígenas haya sido tan rápida, generalizada y, podría decirse, con una resistencia escasa o nula. Más adelante se analizará cómo numerosos elementos de las religiones nativas fueron incorporados al contexto general del cristianismo, en un sincretismo religioso que aún hoy día atrae la atención del investigador. En realidad, la identificación de los dioses indígenas con diablos cristianos fue algo espontáneo y natural entre los españoles del siglo XVI; de hecho las ideas de los frailes al respecto coincidían con las de los primeros conquistadores. Así, Cortés descartó los malos agüeros de que hablaban sus soldados cuando preparaba la retirada de Tenochtitlán, tachándolos de simples "inconvenientes" que el Diablo oponía para estorbar su empresa. Esto es lo que relata Andrés de Tapia, quien también llama "sacerdotes del diablo" a los que servían en los templos indígenas, incluso los de la aliada Tlaxcala. Otro de los soldados de Cortés, quien posteriormente tomó los hábitos, fray Francisco de Aguilar, proclamó en su *Relación* que "no hubo reino en el mundo... a donde el demonio fuese mas reverenciado y honrado" que la Nueva España antes de la llegada de los españoles. Nuño de Guzmán atribuyó

[25] MOTOLINÍA, *Cartas*, 52; y *Relaciones* (ed. Nicolau d'Olwer), xxiv. La identificación ídolos = demonio por parte de los primeros misioneros figura en los *Colloquios de los doze*, 59 y 70. TORQUEMADA, *Monarquía Indiana*, XV, XVI; III, 38. DURÁN, II, 45. La carta de Fray Juan de la Puerta, fechada en Mérida el 1º de febrero de 1547, está reproducida en CARTAS DE INDIAS, I, 67-68. MENDIETA (ed. 1870), 309. TELLO, 22-23. El episodio relativo a fray Juan de San Francisco es narrado por MENDIETA en su *Historia*, IV, 108. GRIJALVA, 124-5. SÁNCHEZ DE AGUILAR (ed. del Museo Nacional), 69 y 88. Keen, 115. GARCÍA CÉSPEDES, fº 334. Fray Alonso de BENAVIDES, *Memorial* (versión inglesa), 37.

a los teules-chichimecas "la antigua costumbre de servir al diablo", y por ello hizo decir una misa en Xaltenango para que Dios fuera alabado en el mismo sitio en que el Demonio había sido adorado. Según Suárez de Peralta los nahuales de la tradición indígena eran demonios; y en los procesos inquisitoriales de 1536 contra los indios acusados de idolatría, algunos de éstos confesaron haber sido efectivamente "do[g]matizados" por el Diablo. Los guasaves huían de los misioneros jesuitas, dice Dunne basándose en un testimonio del padre Alberto Clerici, cuando el Demonio, ofendido, los zarandeaba como simples jarras. Entre los tegüecas, también en el actual estado de Sinaloa, Lucifer cuya figura podía ser feroz o deleitosa según las circunstancias, sólo hablaba con los hechiceros más famosos. Así lo informa Pérez de Ribas, quien añade que el Maligno reclutaba candidatos para ese "abominable oficio" (la brujería). Todavía en 1726 el arzobispo de México creyó necesario publicar una pastoral contra el Diablo que como dios de las cosechas era festejado en la Huasteca con una ceremonia y un comelitón que, según Rafael Heliodoro Valle, terminaba en una desenfrenada borrachera.[27]

Lucifer se encuentra, por supuesto, tras las rebeliones de los indios; y es culpable incluso de algunas epidemias y de otros desastres. Baltazar de Obregón narra el cerco y sitio por parte del virrey Mendoza en 1541 del peñol de Acatlán, donde se habían atrincherado 1,500 indios "inspirados por el Demonio". Un diablo, llamado Tlatol según Mendizábal y Tocoroli según Pérez Bustamante, instigó contra los españoles a los indios del valle de Tlaltenango y de las serranías de Tepic y Zacatecas, incluyendo a los terribles cazcanes; y el visitador Tello de Sandoval, que alarmado como el resto de los españoles visitó la región prodigando sus consejos, vaticinó que si los rebeldes triunfaban en la Cazcana, el Diablo se apoderaría en seguida de Jalisco, Michoacán, México e inclusive de Guatemala matando a todos los cristianos. Mendieta acusa al Enemigo de instigar rebeliones recurriendo a promesas o amenazas que hacía llegar a los indios por medio de "sus ministros que lo ayudaban, hechiceros y embaucadores". Los indios guachichiles, dice en 1562 un testigo llamado Juan Delgado, hablaban con el Diablo después de tomar brebajes, y en una ocasión éste los incitó a una rebelión a la que arrastraron también a los zacatecos. En la guerra de los

[26] Andrés de TAPIA (ed. A. Yáñez), 65-75. Fray Francisco de Aguilar (ed. P. de Fuentes), 163; (ed. Gómez de Orozco), 90. Nuño de GUZMÁN, "Carta", 32, 48. SUÁREZ DE PERALTA, ed. 1878, 89; *cf.* González Obregón (ed.), PROCESOS DE INDIOS IDÓLATRAS, 17. Dunne, *Jesuits,* 122, 124. PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos,* I, 133 y 135. R. H. Valle, "El diablo en Mesoamérica", 206-7.

chichimecas de 1585, relatan el mismo Mendieta y fray Diego Muñoz, éstos consultaban al Demonio, quien les infundía ánimo y brío para la batalla. Por su parte, el Padre Arregui culpa al Príncipe de las Tinieblas de la rebelión de los tepehuanes de 1616-18, en la que se dio fuego a Acaponeta y fueron martirizados todos los jesuitas de la región menos uno. El superviviente, el padre Andrés López, es de la misma idea que el historiador novogalaico y por ello señala como principal agente e "íntimo" del demonio en la Sierra Madre Occidental al gran hechicero Cuautlatas. Éste "gobernaba la guerra", pero en ella, a la postre, Lucifer no pudo cumplir sus promesas. Otro demonio, con aspecto de viejo, pero que al bañarse en el río reaparecía como doncel, por poco arma una rebelión entre los yaquis, relata Dunne en su historia de los jesuitas en el norte de México. La Sociedad de Jesús no dejaba de atribuirle maldades al Demonio: el padre Francisco de Florencia lo culpa de haber instigado, disfrazado de gigante, una rebelión de indios en 1680; y según otros jesuitas, él fue quien trajo la peste (el *cocoliztli*) a la región de Parras en 1608 y otra vez en 1611, envuelto en llamas o en figura "de venado, de serpiente o de caballero armado de punta en blanco".[27]

[27] Baltazar de OBREGÓN, I, iv, p. 35. M. O. de Mendizábal, "Compendio histórico de Zacatecas", en *Obras Completas,* V, 103. Ciriaco Pérez Bustamante, *Mendoza,* 75. MENDIETA, *Historia,* II, 66-67 y 732. La información sobre la rebelión de 1532, que incluye el testimonio de Juan Delgado, está publicada en C.D.I.H.I.A., I, 276. Fray Diego MUÑOZ, 27; y *cf.* Powell, *Guerra Chichimeca,* 67. ARREGUI, 28-29; *cf.* Dunne, *Jesuits,* 112, 113, 122, y 139; y Decorme, "Misiones", 78. Padre FLORENCIA, *Zodíaco Mariano,* 124-5.

XII

PRECEDENTES MEDIEVALES DE LA EVANGELIZACION Y SINCRETISMO CRISTIANO-PAGANO

El descubrimiento y conquista de América y sobre todo muchos de sus episodios de fines del siglo xv y de la primera mitad del xvi parecieron ser la realización de expectaciones medievales. El interés económico que generó y alimentó aquellas empresas, o sea el afán de lucro y la búsqueda de riquezas, estuvo desde un principio asociado inseparablemente con la consecución de ideales religiosos, algunos tan fantásticos como la pretensión de usar los tesoros encontrados para la reconquista de la tumba de Jesucristo o, más en general, para la propagación del cristianismo. Sin descuidar jamás sus intereses materiales, Colón —dice Las Casas— vivía en la esperanza de "que Dios le hiciese digno y pudiese ayudar en algo para ganar el Santo Sepulcro", ambición que no le abandonó ni en su lecho de muerte. Durante su tercer viaje, el Descubridor meditaba "cuanto servicio se podría hacer a nuestro Señor... en divulgar su santo nombre y fe a tantos pueblos de las Indias"; y como cuenta Herrera, antes de regresar a Europa explicó en su última advertencia a los colonos que se quedaron en la Española "que los había llevado á tal Tierra para plantar [la] Santa Fe". En la que se refiere a la Corona, ya desde 1493 esta preocupación misionera se refleja en las instrucciones que los Reyes Católicos dieron al Descubridor para su segundo viaje.[1]

El sentido misional de España y en especial de Castilla se manifestó desde el siglo xiii, cuando se inició un período de ascenso continuo

[1] *Cf.* Chapman, *Hispanic America,* 30; Kirkpatrick, *Spanish Conquerors,* 4-5; y Konetzke, *Imperio Español,* 184. Morison, en *Southern Voyages,* 264, alude a los últimos deseos de Colón expresados en su lecho de muerte. Las Casas, *Hist. de las Indias,* ed. G. de Reparaz, I, 29. Cristóbal Colón, *Carta de la Tercera Navegación, ap.* Navarrete, *Viages,* I, 242-64. Herrera, Década 1ª, I, xx; I, 251.

tancia fue sólo una exégesis de las doctrinas sustentadas por los grandes escolásticos del Medievo, teólogos y canonistas. Al respecto, surgieron de inmediato dos cuestiones. El problema de la "guerra justa" de cristianos contra infieles, de la cual hubo repetidos casos en la alta Edad Media, fue examinado y resuelto en términos abstractos, a la luz de las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino y de otros maestros de la escolástica, por Matías de Paz, Domingo de Soto, Vitoria y otros. (El requerimiento, derivación medieval de la guerra justa será tratado más adelante). Por otra parte, la doctrina de fray Pedro de Córdoba y la acción del Padre Las Casas, de los primeros frailes, de Vasco de Quiroga y de Zumárraga pusieron las bases para afirmar la racionalidad del indio, consagrada por la bula *Altitudo* de Paulo III en 1537 y para eliminar definitivamente la injusta tesis de la servidumbre natural, doctrina renacentista de origen aristotélico, cuyos defensores no tuvieron empacho en apoyar recurriendo también a argumentos de carácter medieval tomados de Tolomeo de Lucca y de los papalistas como Enrique de Susa (el Ostiense) y Egidio Romano. Pero en el fondo, en el debate del siglo XVI sobre los derechos de los vencidos se refleja la argumentación teológico-jurídica derivada de los comentarios a las decretales del papa Inocencio IV (1243-54), de quien el Ostiense fue discípulo. Mattingly y Muldoon han señalado, en efecto, que las conclusiones a que llegó la escuela española de teología en el siglo XVI ya estaban implícitas en algunos canonistas del siglo XII, aparte de que habían sido elaboradas explícitamente durante los siglos XIV y XV. Una última manifestación del papalismo medieval se encuentra en una carta dirigida en 1558 al virrey por el padre rector del Colegio de San Luis de Puebla, Francisco Jiménez, en defensa de los privilegios eclesiásticos. En ella figura la vieja metáfora del sol y la luna, cuya diferencia de magnitud es reflejo de la superioridad del orden espiritual sobre el temporal.[4]

[4] Los debates teológico-jurídicos sobre la Conquista y los derechos de los indios han sido examinados y analizados por Zavala en su *Filosofía Política* (véase espec. las pp. 50, 53, 71 y 99); *cf.* también sus "Fronteras de Hispanoamérica", 44. El texto de la bula *Altitudo* de Paulo III, está reproducido en latín con un resumen en español, en HERNÁEZ, I, 65-67; LORENZANA, 31-33, la transcribe en castellano; y TOBAR, I, 210-6, la publica íntegra y la comenta. Es interesante el juicio de Chevalier, en *Land and Society,* 187, 190, sobre las doctrinas de los escolásticos españoles del siglo XVI. Acerca de los problemas de la "servidumbre natural" de los indios y la "guerra justa", *cf.* Zavala, *New Viewpoints,* 38-48 y *passim;* y *Mundo Americano,* I, 223. Los antecedentes medievales de esas controversias han sido examinados por Corro, 15-17. Parry, *Age of Reconoissance,* 303-4; Muldoon,, ix y 3-28 ("Christian relations with

Los primeros misioneros, o cuando menos los franciscanos, introdujeron en la Nueva España conceptos educativos de carácter marcadamente señorial. Crearon un tipo de educación elitista, estableciendo una distinción entre sus alumnos: los hijos de señores y principales por un lado, y por el otro los vástagos de la gente común. Es cierto, como lo recuerda Kobayashi, que desde 1526 recomendaron el establecimiento de un E s t u d i o G e n e r a l en la Nueva España, al cual sólo habrían tenido acceso, según las ideas del gobernador interino Rodrigo de Albornoz y de ellos mismos, los indios hijos de señores y gente principal. Por supuesto, los franciscanos no podían sustraerse del todo al espíritu de su época, aún marcadamente feudal. Mendieta los califica de "caballeros de Cristo que venían a conquistar" (suponemos que almas) enviados a la Nueva España por el general de su orden "armados con el escudo de la fe, con loriga de justicia, con la espada de la divina palabra, con el yelmo de la salud y con lanza de perseverancia". Todavía en 1629, los franciscanos de Nuevo México —dice la *Segunda Relación de la grandiosa conversión* de aquel reino— eran "soldados evangélicos" que "con el arnés de la oración se armaban para sujetar y vencer los engaños de Lucifer". Entre conquista y evangelización la línea divisoria era tenue desde la época en que Carlomagno impuso el cristianismo a los sajones con la punta de la espada. Cortés decía de sí mismo a Carlos V, al informarle de su victoria sobre los tlaxcaltecas que "puñaba por la fe"; y en más de una ocasión, en singular y quijotesca hazaña, arremetió físicamente contra el demonio que según él habitaba en las entrañas de los ídolos.[3]

Los métodos con que habría de lograrse la evangelización, así como el carácter de la sujeción y gobierno de los naturales, fueron definidos por medio de un arduo debate teológico-jurídico que en última ins-

---

Rev. española de Teología, I, 1941, 341-408. REMESAL, VII, c. XVI (ed. de Guatemala, II, 109). Simpson, en *Administration of Indias,* 31, subraya el ideal de unidad del Imperio español; y McAndrew (*Open-Air Churches,* 51), entre otros autores, compara la evangelización de México con la de la Europa de los siglos V-X. *Cf.* Gallegos Rocafull, *Pensamiento mexicano,* 86-87, acerca de los problemas a que los misioneros tuvieron que enfrentarse por su desconocimiento de las lenguas indígenas. La CARTA de ZUMÁRRAGA y de los obispos de Oaxaca y Guatemala citada en el texto fue publicada por García Icazbalceta en *Zumárraga,* Apéndice 89 (núm. 21), CÓDICE FRANCISCANO, 67.

[3] Kobayashi, 265, 301. MENDIETA, ed. 1870, 203, 208. "SEGUNDA RELACIÓN...", *ap.* M. C. Aguirre, 480. Zavala, en "Conquista de Canarias", 13, se refiere a la carta que Cortés escribió a Carlos V dando cuenta de su victoria sobre los tlaxcaltecas. Andrés de TAPIA, en *Relación,* ed. 1939, 86, narra uno de los episodios en que el Conquistador arremetió contra los ídolos.

y arrollador de la Reconquista. Animado por las victorias, Alfonso el Sabio fue el primero que intentó llevar allende el mar su cruzada contra los moros, "para exaltación de la Cristiandad"; y con este propósito sugirió al monarca aragonés Jaime el Conquistador una expedición conjunta a Ultramar. En el siglo xv, el proceso de conquista de las Canarias revela un claro afán misionero, ya estudiado por Zavala, Zunzunegui y García Gallo. Además, los prelados y teólogos de la Nueva España reunidos en 1544 recordaron solemnemente que la sede Apostólica había concedido las Indias a los reyes de España, "no para hacerlos mayores señores ni más ricos Príncipes", sino para que bajo su protección se dilatara la fe y se convirtieran a ella los naturales. Claro está que en el desempeño de esta obligación, la Corona se preocupó al mismo tiempo de dar al imperio que estaba en formación, una unidad tanto administrativa y social como religiosa; semejante política de unidad era consecuente con los ideales transmitidos por el bajo Imperio Romano a la Cristiandad medieval, los cuales llegaron a ser inherentes a ésta. Los misioneros que empezaban a recorrer los caminos del Nuevo Mundo tropezaban con problemas similares a los que habían conocido en el Occidente los primitivos apóstoles del Cristianismo y los misioneros del norte y centro de Europa más tarde. Entre tales obstáculos, como en la Irlanda del siglo v, estuvo el de expresar adecuadamente por vez primera en lenguas para ellos desconocidas los conceptos teológicos o de historia sacra necesarios a la evangelización; para ello se introdujeron en las lenguas indígenas, con ligeras variantes, voces latinas o españolas. Como religión de origen oriental que es, el cristianismo emplea los cinco sentidos para iluminar al neófito, pero en su versión católica (antes y después de la Reforma), la vista se antepone como medio de catequización al oído, es decir que se reconoce mayor efectividad a la imagen que a la palabra. En el Medievo, la Iglesia tuvo a su disposición para divulgar su doctrina las incomparables pinturas y retablos y los espléndidos vitrales de las iglesias góticas. Hay un cierto paralelismo en la Nueva España, como informaron Zumárraga y otros dos obispos al rey en 1537, donde la evangelización se valió, aunque no en sus primerísimos tiempos del "servicio cumplido é ceremonias y ornato... quiza mas que de los sermones". Confirma este juicio el *Códice Franciscano,* donde se lee que los religiosos predican la doctrina a los indios "por pinturas", gracias a las cuales éstos "tienen... mas entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están mas arraigados en ella".[2]

[2] Sobre el sentido "misional" de España, ver García Gallo, *Estudios,* 492-3, y J. Zunzunegui "Los orígenes de las misiones en las islas Canarias", en la

La evangelización de la Nueva España tiene en las postrimerías del Medievo un precedente inmediato, por largo tiempo ignorado y hacia el cual últimamente Garrido Aranda ha llamado la atención de los historiadores: la conquista y la conversión al cristianismo (no enteramente voluntaria) del reino nazarí de Granada. Los problemas religiosos y políticos a que se enfrentaron ahí los Reyes Católicos fueron un presagio de los que se presentarían treinta años después en la tarea de reconstruir sobre nuevas bases la sociedad indígena vencida en México; y como afirma dicho autor, los cánones de los concilios y sínodos que fueron reunidos en Granada después de 1492 habrían de surtir efectos también en América. Se ha visto que, acostumbrados por ocho siglos de historia a tener enfrente antagonistas de religión y cultura diferentes, los conquistadores españoles tendieron a considerar a los naturales de la Nueva España como á r a b e s; y que los primeros cronistas de las Indias —entre ellos Gómara— concibieron la Conquista como una continuación de la guerra contra los moros. Los frailes jerónimos se refirieron, a los habitantes de la Española llamándolos "estos m o r o s"; y en los primeros tiempos, en la Nueva España se dio el nombre de m e z q u i t a s a los adoratorios indígenas. Los expedicionarios de Grijalva, según Cervantes de Salazar, consideraron m e z q u i t a s los templos mayas de Yucatán, por su semejanza con "las casas de la Meca que los moros tenían". Diego Velázquez, en sus *Instrucciones,* pidió a Cortés averiguar si los naturales de las tierras por descubrir tenían "m e z q u i t a s o algunas casas de oración" y sacerdotes o "alfaquíes". En la primera *Carta de Relación,* dirigida por la Justicia y Regimiento de Veracruz a Carlos V, se describen las "m e z q u i t a s y adoratorios" de la región. Cortés mismo, en las otras *Cartas* habla constantemente de "m e z q u i t a s" al referirse a templos paganos y, describiendo Tenochtitlán, dice que "en la m e z q u i t a mayor... en una sola fiesta... se mataban ocho mil ánimas". Vázquez de Tapia llama igualmente "m e z q u i t a [el] templo de Uichilobos", y también aplica tal designación a todos los templos paganos. Otro conquistador, Martín Vázquez, llama "pueblo m o r i s c o" a Cholula. En la Visita de 1529, de que se hizo objeto a Cortés, los testigos mencionan las m e z q u i t a s de aquella ciudad y de Cempoala. El Con-

Infidels"); y Mattingly, *Renaissance Diplomacy,* Baltimore 1964, 246. La carta del padre JIMÉNEZ citada en el texto está incluida en las *Cartas de religiosos* editadas por García Icazbalceta (I, 157). Conviene aquí anotar que según Pedro MÁRTIR, I, 199, fray Pedro de Córdoba, mencionado en el texto, exorcisaba al demonio en latín y en romance.

quistador Anónimo usa indistintamente los términos teocali y m e z q u i t a, y dice que en el camino de Tlaxcala a Huejotzingo contó "ciento noventa torres, entre m e z q u i t a s y casas de señores". Oviedo dice que los totonacas "tenían catorce m e z q u i t a s u oratorios" en Castilblanco, y que muchos más existían en Tlaxcala y Tenochtitlán, cuyo templo mayor "de muy hermosa cantería e madera [tiene] z a q u i z a m í e s", o sea alfarjes. Los conquistadores no se extrañaron al ver en la Nueva Galicia —se dice en la segunda Relación Anónima— "mujeres... herradas [es decir marcadas con hierro ardiente] en la barba como m o r i s c a s", ni al encontrar "m e z q u i t a s" en la Florida y Chícora (Hernando de Soto) o en Nuevo México (Castaño de Sosa). Por nuestra parte, no debe extrañarnos de que el oidor Tomás López (de la Audiencia de los Confines) haya acusado a varios conquistadores de Yucatán —y a Cortés se le atribuyó la misma culpa— de mantener s e r r a l l o s en toda forma en sus amplias casas de Mérida, Campeche y Valladolid, acusación que debió tener algún fondo de verdad puesto que, según Eligio Ancona, en las Leyes de Indias hay disposiciones que tienden a corregir esa irregularidad.[5]

Volviendo al tema de la evangelización, cabe señalar que Garrido Aranda encuentra un gran paralelismo entre las constituciones del

[5] Garrido Aranda, 89. GÓMARA, *Hist. Gen. Indias,* XV; I, 42. Palm, en *Monumentos de la Española,* I, 18, transcribe la rara designación que los frailes jerónimos dieron a los indígenas de esa isla. CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica,* III (trad. de H. Wagner, 160). Sobre la mención de mezquitas en las instrucciones de Velázquez, *cf.* Zavala, *Intereses Particulares,* 13. PRIMERA CARTA-RELACIÓN DE LA JUSTICIA Y REGIMIENTO DE... VERACRUZ, *ap.* H. Cortés, *Cartas y Documentos,* 24 y *passim.* Hernán CORTÉS, *Cartas de Relación:* Primera (p. 61), Cuarta (p. 79) y Quinta (p. 192). Acerca de otras referencias de CORTÉS a las "mezquitas", *cf. Cartas y Documentos,* 445, y ZORITA, *Señores de la Nueva España,* 70. J. Gurría Lacroix (ed.), RELACIÓN DE VÁZQUEZ DE TAPIA, 65, 82 y 110. Testimonio del conquistador MARTÍN VÁZQUEZ, en C.D.I.A.O., XXVIII: 171; ver en XXVI: 417 y *passim* las DECLARACIONES... EN LA PESQUISA SECRETA CONTRA... CORTÉS de 1529. EL CONQUISTADOR ANÓNIMO, quien para Gómez de Orozco (cit. por J. Benedict Warren, 452) no es ni anónimo ni fue conquistador, sino que debe identificarse con el traductor de Cortés Alonso de Ulloa y consecuentemente por lo menos contemporáneo de la Conquista, describe muchas torres de mezquitas en su c. xxi, p. 394 (ed. 1858, I, 394; ed. 1971, I, 370). OVIEDO, *Hist. Gen. y Moral,* XXXIII, caps. i, iv, v, x y xiii; IV, 10, 24, 25, 31, 47, 64 y *passim* (la mención de zaquizamíes se hallará en XXXIII, x; IV, 47). SEGUNDA RELACIÓN ANÓNIMA, 304. Sobre la mención de "mezquitas" durante la expedición de Hernando de Soto, *cf.* el FIDALGO DE ELVAS, 49, 51, 52 y *passim;* y Quattlebaum, 117. CASTAÑO DE SOSA, *ap.* C.D.I.A.O., IV; 337. Ancona, II, 124. Según Friederici, 416, Cortés tenía un verdadero harén.

Sínodo de Guadix (Granada) de enero y febrero de 1554 y los capítulos aprobados al año siguiente por el primer concilio provincial mexicano. Del examen de ambos documentos —añade —resulta una identidad de criterio en materias de gran importancia, tales como son la enseñanza de la doctrina a los neófitos, la administración de los sacramentos y la infatigable vigilancia necesaria para evitar el renacimiento, en Granada o en la Nueva España, de las religiones y costumbres ancestrales. Ambos concilios recomendaron, cada uno por su lado, vigilar también al clero encargado de la evangelización de moros e indios. Borges Morán recuerda que los capítulos generales de la Orden de Predicadores reunidos entre 1500 y 1593 recomendaron una gran atención a la ortodoxia de los frailes enviados como misioneros; en tierras de sarracenos o moros, el carácter dogmático del islamismo inspiraba justificados temores, y en las Indias la gran envergadura de la empresa exigía una fe a toda prueba. El lazo de unión del Sínodo de Guadix con el primer concilio mexicano muy bien puede haber sido el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, quien llegó a fines de junio de 1554 a su nueva sede procedente de Granada, de donde era nativo y en donde había desempeñado las funciones de prior de los dominicos y calificador del Santo Oficio. La costumbre de hacer bautizos colectivos, por ejemplo, fue común a Granada y a México, donde se llevaban a cabo con frecuencia según Motolinía y Mendieta entre otros. El primero relata que en los bautizos colectivos en los que él mismo ofició, se rociaba el agua sobre la masa de neófitos con un hisopo, pero sólo en unos cuantos se hacía el resto de la ceremonia con la cruz, la sal, la saliva y el alba; el segundo declara que hasta seis mil adultos llegaron a ser bautizados así, en un día por un solo sacerdote y que "en Suchimilco baptizaron en un día dos sacerdotes más de quince mil". En una de las resoluciones de la Junta Apostólica de México de 1524-5, reunida en presencia de Cortés, se acallaron ciertos escrúpulos al respecto, con base en el hecho de que el bautismo por aspersión ya había sido practicado "por el Gran Cardenal D. Fr. Francisco Ximenez de Cisneros . . . en la Conversión de los Moros de Granada". Y en efecto, informa Esquivel Obregón al tratar este tema, Cisneros bautizó con un hisopo hasta a 3,000 moros en un solo día. La Junta Eclesiástica mexicana de 1539, al igual que Torquemada, aprobaron este sistema recordando no sólo el precedente granadino sino también los bautizos de multitudes autorizados por antiguos decretos de la Iglesia para las conversiones en Inglaterra en los siglos VI y VII y en la Germania de Pipino el Breve y Carlomagno. La razón de ello, dice la Junta

en su segundo capítulo, es que "tenemos el mismo caso entre las manos".[6]

El paralelismo entre la conversión de Granada y la de la Nueva España no termina aquí. En 1543, el cabildo eclesiástico de México, según extracto publicado por García Icazbalceta, pidió al rey que se aplicaran a la catedral las tierras de los cúes o templos de ídolos "como se aplicaron los de Granada a las iglesias della". Zumárraga, en las instrucciones dadas a los procuradores que iban a representarlo en el Concilio de Trento y publicadas por el Padre Cuevas, pidió desde 1537 que se erigiese en México una universidad, con facultades de artes y teología, haciendo hincapié en el ejemplo de los reyes que habían fundado en Granada una institución semejante para la conversión de los moros. El arzobispo Montúfar (de origen granadino, como sabemos) durante años tuvo por tema obligado en sus cartas la creación de colegios clericales en la Nueva España, al estilo de los de Granada. De hecho, el Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro, trasladado luego a Valladolid, fue fundado según el modelo del de San Cecilio de Granada, creación de fray Hernando de Talavera, confesor de Isabel la Católica y primer arzobispo granadino en 1492. La conducta pastoral de Talavera, dice Miranda Godínez a quien debemos esta información, fue semejante a la de Vasco de Quiroga y de otros misioneros en la Nueva España. En 1534, don Vasco, quien antes de trasladarse al Nuevo Mundo había sido magistrado en Granada, quiso que Valladolid (hoy Morelia) fuese llamada precisamente Granada; no lo logró y por ello tuvo que contentarse con dar el nombre de Santa Fe a sus dos hospitales en recuerdo de Santa Fe de Granada, ciudad fundada por los Reyes Católicos como base para el asedio de la capital de los abencerrajes. El virrey Mendoza, cuya familia tenía también una cierta tradición de servicio a la Corona en Granada, para defenderse del cargo de permitir que los indios se armaran contra lo dispuesto en una cédula de 1528, respondió al Visitador licenciado Tello de Sandoval que por la experiencia de su padre y de su hermano, quienes así lo habían hecho con los moros de Granada, le había

[6] Garrido Aranda, 104. Borges Morán, 302-3. MOTOLINÍA, *Hist. de los Indios,* tr. 2, c. 4, *ap.* Zubillaga, *La Iglesia en la América Española,* I, 319. MENDIETA, *Historia,* II, 114. *Resoluciones de la primera Junta Apostólica* (de 1524-5), *ap.* LORENZANA (ed.), *Concilios,* fol. 2 (véase también el prólogo). Esquivel Obregón, II, 46. Garrido Aranda, 99-100, y McAndrew en *Open-Air Churches,* 79-80, tratan también los bautismos de masas en Granada y entre los anglosajones y antiguos germanos. García Icazbalceta, *Zumárraga,* Apéndice Documental núm. 26: "CAPÍTULOS DE LA JUNTA ECLESIÁSTICA DE 1539...", 118-9.

parecido conveniente autorizar tal posesión de armas "para animar a los buenos". Por último, hay que recordar con Garrido Aranda que el patronato otorgado a los Reyes Católicos en 1486 para Granada y las Canarias en la bula *Othodoxae fidei* de Inocencio VIII tiene una directa relación de causa a efecto con el otorgado veintidós años después para las indias en la bula *Universalis Ecclesiae* de Julio II, especialmente en lo que toca a la tarea misional, encomendada a los reyes en ambos casos, y al derecho de presentación para obispados y otros cargos eclesiásticos: para la aplicación de la bula de Julio II, el esquema jurídico de la Iglesia granadina fue trasplantado al Nuevo Mundo.[7]

De acuerdo con el proceso general de la historia, para evangelizar a los naturales los frailes combinaron algunos principios y propósitos cristianos con ritos y ceremonias paganas en un sincretismo religioso que fue expresión del genio de la Iglesia desde los días de su triunfo en el Imperio Romano y, nuevamente, a raíz de las invasiones y conversión de germanos y celtas. En la Nueva España se levantaron templos sobre las ruinas de los adoratorios indios; el santoral cristiano heredó muchas características de los dioses paganos agonizantes; y en los nuevos santuarios se siguieron recibiendo casi los mismos dones (mantas, codornices, copal, cruces de plumas de quetzal, etc.) antaño ofrecidos a los ídolos. Como en la vieja Europa, donde Minerva se transfiguró en Santa María, Lug en Mercurio y luego en San Martín de Tours, y Wotan o Mitra en el arcángel San Miguel, así en la Nueva España Tláloc, Tezcatlipoca, Tonantzin y otras deidades sobrevivieron ocultas en los ritos cristianos. Es cierto que el cristianismo, en este proceso de simbiosis relativa, no hizo concesión alguna sobre la naturaleza y atributos de la Trinidad, los ángeles y los santos, pero

[7] García Icazbalceta, *Zumárraga, Apéndice Documental* núm. 49: "Extractos del Primer Libro de Actas del Cabildo Eclesiástico de México", 224 (esa petición no fue aceptada por la Corona). La primera petición de Zumárraga de 1537 de que se fundara en México una universidad está publicada por el Padre Cuevas en su *Colección de Doc. Inéditos,* 66; *cf.* Gómez Hoyos, 210, nota 36. Acerca de la fundación del Colegio de San Nicolás y del hospital de Santa Fe de Michoacán, así como sobre la insistencia de Montúfar en la creación de colegios a imagen y semejanza de los de Granada, ver Miranda Godínez, 50-51 y 160. Malagón, "Ordenanzas de Mendoza", nota 26 (la cédula que se cita en el texto, fechada en 1528, aparece en el Cedulario de Puga, fols. 23 y 23v°); *cf.* Pérez Bustamante, *Mendoza,* 105, nota 1. Garrido Aranda, 27-29.

sí hizo muchas, dice Gallegos Rocafull, en lo que respecta a la parte externa y ritual de la religión; evidentemente la Iglesia no había olvidado la sabia admonición de Gregorio el Grande a los misioneros enviados en el siglo VI a evangelizar a los anglo-sajones, todavía paganos: "no olvidéis nunca que no debéis estorbar ninguna creencia tradicional que pueda armonizarse con el cristianismo".[8]

Aunque en muchos casos los indios incorporaron a los santos a su panteón sin dejar de adorar los ídolos de piedra, o bien transformaron éstos en estatuas de santos de madera, la aceptación formal del cristianismo por parte de los naturales de la Nueva España no tropezó, en términos generales, con mayor resistencia. Mas fue y sigue siendo característica de la evolución social de Hispanoamérica, y de México en particular, la interacción y fusión parcial no sólo de las dos etnias sino también de las dos culturas y de las dos religiones. Ya desde los primeros decenios del siglo XVI, con una referencia oblicua a "Uichilobos" y a "Tezcatepuca", fray Pedro de Córdoba señaló que el debido uso de su *Doctrina* en la Nueva España requería que el obispo Zumárraga y fray Domingo de Betanzos le añadiesen "algunas cosas". Los naturales estaban de todas maneras acostumbrados a profesar una religión que exigía la diaria observancia y a dedicar ciertas horas del día, de la semana o del año a un ritual que, con algunas variantes, se repetía constantemente. Entre las creencias y ceremonias indígenas, había muchas hasta cierto punto análogas a las de los cristianos. Brebner, Marianne Bopp, Alejandra Moreno Toscano y especialmente J. D. L. Holmes han insistido en los aspectos comunes a ambas religiones. Las manifestaciones religiosas indígenas cuyo carácter es semejante a algunos símbolos y conceptos cristianos, son las siguientes: la cruz, el bautismo y el agua bendita, una cierta forma de comunión eucarística, una virgen llamada Tonatzin, Huitzilopochtli concebido por la virgen Coatlicue, un diluvio con su respectiva arca, la confusión de las lenguas, una hembra primigenia (Cihuacóatl), la presentación de los recién nacidos en el templo y la circuncisión, los salmos de alabanza a los dioses, el ayuno ceremonial, la admiración por la castidad, el sacrificio sangriento traducido en sacrificio espiritualizado, las proce-

[8] La admonición de San Gregorio Magno es citada por Artz, 5. Sobre la interacción en México de símbolos y ritos cristianos y paganos en términos generales, *cf.* Lamb, 531; Gallegos Rocafull, *Pensamiento mexicano,* 98-99; F. Scholes, "Yucatán", 530; y Morales Rodríguez, 439-41, el cual señala por lo menos un ejemplo de la simbiosis de tres creencias, una cristiana, otra india y una tercera de origen africano: la pérdida del alma, la pérdida del *tonalli* (parte inmortal del hombre en la religión indígena) y la pérdida de la sombra, respectivamente

siones con copal (especie de incienso) y flores, una especie de confesión y absolución, un calendario ritual, la creencia en un demonio, en el fin del mundo, en el limbo y en el cielo (el Tlalocan), la jerarquía sacerdotal (algunos de cuyos miembros, según Zumárraga, eran llamados "papas"), la propiedad territorial de los templos, las escuelas monásticas, las órdenes monástico-militares, y en fin el influjo de la religión en todas las esferas de la vida individual y social. Estas semejanzas no sólo facilitaron la propagación del cristianismo en el Altiplano (y en Yucatán, como ha demostrado F. Scholes), sino también permitieron en buen grado la supervivencia del culto pagano en formas cristianas, lo cual equivale a decir que los elementos cristianos se amalgamaron con algunos elementos paganos. La oposición a la nueva religión se redujo, dice Gallegos Rocafull, a la inercia y al disimulo: los sacerdotes y hechiceros escondían los ídolos hasta detrás de las cruces y debajo de los altares. Jiménez Rueda recuerda que incluso en las columnas de la catedral de México, construidas con las piedras del Coatepantli, sobrevivían jeroglíficos alusivos a las antiguas deidades. Jean Meyer va más lejos para asegurar que aún en nuestros días la religión en el campo es una mezcla de creencias y prácticas cristianas e indígenas; y Simpson y Tannenbaum afirman que el cristianismo en México, fuera de las ciudades, en realidad consiste en una serie de cultos locales, modelados por cada comunidad a su propia imagen y agrupados por la Iglesia católica en una superestructura nacional, que ella misma enlaza con la Iglesia universal.[9]

La erección de templos cristianos sobre las ruinas de los adoratorios indígenas o de sus elementos más visibles (las cimas de las pirámides) es uno de los rasgos distintivos de la arquitectura religiosa del siglo XVI en México. Lo mismo se había hecho y por idénticas razones, entre ellas el deseo de aprovechar para el cristianismo devociones y ritos antiguos, en toda Europa y en particular en España. Así, el santuario de Covadonga fue construido en una cueva dedicada desde tiempo inmemorial a la diosa celta Deva o Diva; de la misma manera la primitiva y actual catedral de México se alzaron sobre las ruinas del gran

[9] Fray Pedro de CÓRDOBA, 97, 70, 122. Brebner, 46. Marianne O. de Bopp, 114. Alejandra Moreno Toscano, 49. J. D. L. Holmes, 45-46. *Cf.* Kobayashi, 197, quien informa que Zumárraga insistió en que el Vicario de Cristo fuera llamado pontífice y no papa porque los indios llamaban así a sus sacerdotes; y F. Scholes, "Yucatán", 531, 538, acerca del sincretismo cristiano-pagano en la península yucateca. Gallegos Rocafull, 95. Jiménez Rueda, *Herejías*, 2. Jean Meyer, 82-83. Frank Tannenbaum, en *Peace by Revolution*, N. York 1933, 61-6, afirma que en México hay tantos catolicismos como comunidades rurales.

templo de Tenochtitlán. Bernal Díaz recuerda que la iglesia del señor Santiago, en Tlatelolco, fue construida "a donde solía estar el ídolo mayor que se decía Uichilobos" y además, con las mismas piedras de su templo, tal como el material retirado del templo de Minerva en Roma sirvió para construir en el mismo sitio una iglesia dedicada a la Virgen María. Conviene recordar aquí que se usaron objetos de metal de manufactura indígena para fundir las campanas de Tiripitío y de dieciséis iglesias de Michoacán; que la primera misa fue dicha en México en lo alto de un teocali en Cozumel en 1519; y que el Conquistador y los primeros frailes colocaban sistemáticamente cruces o imágenes cristianas donde habían altares o ídolos paganos. También desde un punto de vista meramente arquitectónico la Iglesia edificó en triunfo sus templos sobre las ruinas del paganismo en infinidad de sitios. En efecto, los conventos y templos de Tepepulco y Epazoyucan (Hidalgo) fueron construidos en la primera mitad del siglo XVI sobre las ruinas de teocalis; y el mismo origen, según Jiménez Moreno, tienen los santuarios marianos del Tepeyac y de los Remedios, y los del Sacromonte y Chalma. En Tlaxcala, la capilla abierta con que remata la rampa que conduce a la iglesia de San Francisco mantiene vivo el recuerdo del teocali; y el templo mismo fue edificado sobre el palacio de Xicoténcatl, o sea en un sitio que simbolizaba el poder. Quizá en ningún otro lugar sea más evidente la superposición de templos cristianos en las ruinas de adoratorios indígenas como en la antigua metrópoli comercial y religiosa de Cholula. No sólo se erigió un templo sobre la pirámide mayor y la Capilla Real en un sitio sagrado para los naturales, sino que las capillas de todos los barrios de Cholula fueron construidas donde había plataformas piramidales en la época prehispánica, o muy cerca de ellas. Así lo demuestra Kubler con base en una planta de la ciudad que data de 1581. A esto Mc Andrew añade que en la periferia de Cholula hay seis capillas cuyo origen es similar y que en Culhuacán (cerca de México) y en Xiutetelco (Sierra de Puebla) las capillas del Calvario señalan los lugares donde en tiempos antiguos hubo adoratorios indígenas. Según el relato de la visita del Padre Ponce, éste es también el caso de Ichmul, Izamal y Motul (Yucatán). En Oaxtepec, dice Kubler, se enterró en los cimientos de la iglesia una figura del dios Ometochtli, enviada por fray Domingo de la Anunciación desde Tepoztlán. El ábside de la iglesia dominicana de Mitla se asienta sobre la entrada a un antiguo recinto pagano. En Mérida, según explicó en 1548 fray Lorenzo de Bienvenida al príncipe Felipe, se decidió fundar la "casa de San Francisco [en donde] avía sido cultura de demonios", pues "justo es que sea templo en

donde se sirva Dios". Únicamente en la península yucateca —en Mérida y en Izamal— el nuevo espíritu se aposentó en edificios antiguos al instalarse los misioneros en algunos templos paganos, quizá porque en éstos había grandes recintos "abovedados" con piedra o tal vez porque la religión de los mayas no les pareció tan repugnante. Algo semejante había ocurrido en Granada, donde a partir de 1501, dice Garrido Aranda, las mezquitas fueron consagradas y convertidas en Iglesias.[10]

En muchos casos, el dios indígena cuyo adoratorio fue destruido siguió viviendo en cierta manera —y algunos viven todavía— tras la figura o máscara del santo cristiano que tomó su sitio, el cual a los ojos de los naturales siguió dispensando, como hace notar Madsen, los antiguos beneficios y maleficios. De acuerdo con Andrés de Tapia, ya en 1520 Cortés logró que San Cristóbal hiciera llover en Tenochtitlán para disipar la incredulidad de los mexicas, "tanto que andabamos en el patio los pies cubiertos de agua"; previamente, había mandado colocar la imagen del santo en uno de los dos recintos del Templo Mayor. El joven y ágil Telpochtli (uno de los nombres de Tezcaltipoca), a pesar de las censuras de Sahagún, fue y es todavía reverenciado como "Juanitzin" en San Juan Tianguizmanalco y en otros sitios, con los rasgos del Bautista o del más joven de los apóstoles. En otras partes, el lugar de Tláloc ha sido ocupado por San Juan Bautista o por San Isidro Labrador, "que pone agua y quita el sol". En la segunda mitad del siglo XVI, fray Antonio de Ciudad Real describe en su relación los orígenes del culto de Juanitzin, y observa que en Santa Ana Chiautempan (Tlaxcala), lugar donde tradicionalmente se rendía culto a la abuela de los dioses aztecas Toci,

[10] Marianne Bopp, 114. Weisman, 4 y 7. Parry, *Spanish Empire,* 162. Bernal Díaz, c. clxxxv; III, 86. Kubler, en *Mexican Architecture,* I, 176, trata el origen de las campanas michoacanas. Lafaye, 286. Mc Andrew, *Open-Air Churches,* 186. He tomado los datos sobre Tepepulco y Epazoyucan de Olvera, 14 y 23. Jiménez Moreno, *Estudios,* 129, donde también se afirma que los peregrinos que acuden a los santuarios de los Remedios, Sacromonte y Chalco "siguen siendo esencialmente los mismos que los de la época prehispánica". Palm, en "Capillas Abiertas", 58 y Gibson, en *Tlaxcala,* 54, tratan respectivamente de la capilla abierta de Tlaxcala y del monasterio de San Francisco, de esa misma ciudad. Sobre Cholula, ver Kubler, *Mexican Architecture,* I, 70 (y fig. 22) y 92; y McAndrew, *op. cit.,* 403. *Cf.* este último autor, 185-186, acerca de las capillas de Culhuacán, y Xiutetelco y sobre la descripción que hace el "Padre Ponce" (en realidad, fray Antonio de Ciudad Real) de Yucatán; Kubler, *op. cit.,* I, 164 acerca de Oaxtepec, I, 185-6 sobre Mitla. La misiva de fray Lorenzo de Bienvenida citada en el texto ha sido publicada en Cartas de Indias, I, 71. Mc Andrew, *op. cit.,* 184 (sobre Izamal y Mérida). Garrido Aranda, 49.

se erigió un santuario para honrar a Santa Ana, abuela de Jesucristo llamada entrañablemente allí por párrocos y feligreses "la abuelita". El paralelismo es evidente. San Simeón y San José, "porque ordinariamente los pintan viejos", sustituyen a Huehuetéotl, el dios viejo, numen del fuego, y toman el sufijo reverencial *tzin:* Ximeontzin y Xoxepetzin. Tepoztecatl, a menudo confundido con Ometochtli y mejor conocido como El Tepozteco, es a la vez "dios del viento e hijo de la Virgen María"; su estatua, según Dávila Padilla, fue enviada por fray Domingo de la Anunciación a rastras a Oaxtepec, lo cual desagradó sobremanera al dios que por ello daba voces por los montes lamentándose al modo de "la llorona" de la tradición colonial. Las tierras que se cultivaban en Tepoztlán para el mantenimiento de su culto, dice Oscar Lewis, probablemente siguen explotándose para beneficio de la iglesia católica del lugar. En la barranca de Chalma, después de la Conquista se rendía culto a hurtadillas al dios ancestral de la región que tal vez era Ostoctéotl (o tal vez Tlazoltéotl); un día en 1533 o en 1544 (las fuentes difieren) su estatua apareció hecha pedazos y en su lugar, erguido majestuosamente (quizá gracias al celo de los agustinos fray Nicolás de Perea y fray Sebastián de Tolentino) el Cristo Crucificado. Ostoctéotl y Jesucristo siguen castigando, convirtiéndolos en piedras, a los peregrinos que no cumplen la "manda" hecha en la cueva de Chalma; y ambos, por ello, son considerados hechiceros por los indios. Por otra parte, los indígenas de la Nueva España no tuvieron dificultad en aceptar la doble naturaleza de Cristo, ya que en su religión existía la concepción de un dios hecho hombre y a la postre sacrificado: el Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl. Tampoco era extraña la idea de un Dios supremo (Ometéotl o Tloque-Nahuaque), y durante la expedición de Honduras, según un relato de Alva Ixtlixóchitl, el general mexicano Tomilotzin hablaba con su señor, Cuauhtémoc (quizá presintiendo la muerte de éste) de "la vida eterna donde está el Tloque Nahuaque, que llaman los castellanos Jesucristo".[11]

[11] Madsen, 136, quien cita a MOTOLINÍA. El milagro de San Cristóbal es descrito por Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 301 con base en la *Relación* de Andrés de TAPIA (*ap.* García Icazbalceta. *Col. docs. inéd.,* ed. de 1866, II, 584-6). Fray Antonio de CIUDAD REAL, ed. U.N.A.M.; I, 84 (relativamente a Santa Ana Chiautempan) y I, 97 (sobre San Juan Tianguizmanalco). Jiménez Moreno, en *Estudios,* 132-3 afirma que San Juan Bautista sustituye en muchos casos al dios de la lluvia, Tláloc. Ya Sahagún, *en Hist. gral. cosas N. España,* ed. 1938, II, 300, censuraba en su tiempo la asociación de los cultos de Santa Ana y la diosa Toci; *cf.* Madsen, 137. Se ocupa del Tepozteco DÁVILA PADILLA, 617-8 y O. Lewis, 114, 256. Sobre el culto del señor de Chalma, ver G. Obre-

El caso más interesante y de indudable significado psicológico y sociológico de la prolongación de un culto antiguo en una imagen de la Madre de Dios es, sin duda, el de la Virgen de Guadalupe mexicana. Es sabido que el santuario del Tepeyac —como reitera De la Maza— se erigió sobre otro de larga tradición nativa. Sahagún llama Tepeacac la colina del santuario (que los españoles, añade, dicen Tepeaquilla), y precisa que "en este lugar tenían los indios un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir *Nuestra Madre*". Un poco más tarde, sin embargo, fray Antonio de Ciudad Real informa que la diosa en cuestión era Ixpuchtli, "que quiere decir virgen o doncella". La ermita original custodiaba probablemente una imagen morena, pero de bulto, de la Guadalupana española, la cual fue hallada milagrosamente cerca del río Guadalupe y se venera desde principios del siglo XIV en su gran santuario cerca de Cáceres (Extremadura), entre otros títulos con el de patrona de la Mesta castellana. Esa estatua y la pintura que la sustituyó en fecha desconocida, son sendas representaciones de Nuestra Señora de la Concepción, de quien eran muy devotos los primeros conquistadores entre ellos los extremeños Hernán y Francisco Cortés. La ermita estaba a cargo del clero secular, según el provincial de los franciscanos fray Francisco de Bustamante, quien en un sermón de 1556 criticado luego por el arzobispo Montúfar, expresó la opinión de que el creciente culto guadalupano dañaba la nueva fe de los indígenas, que desoían las prédicas de los misioneros. Sahagún compartía esta preocupación y en realidad el culto a la Virgen del Tepeyac, en auge a partir de los primeros años del siglo XVII, fue alentado por el Cabildo metropolitano de México y quizá también por los jesuitas, pero no por los frailes mendicantes. Para hacerla más aceptable a los conquistados, según Ricard los predicadores presentaron en un principio a la Guadalupana con el nombre de Tonantzin, que era una advocación de Coatlicue (madre virgen de Huitzilopochtli), llamada también Xilonen, diosa del maíz tierno o de los xilotes. Parece que el nombre hispano-árabe de "Guadalupe" era todavía desconocido en el siglo XVIII entre los peregrinos indios que acudían al Tepeyac, según dice Lafaye; y todavía en nuestro tiempo no es raro, dice Sanford, que los devotos nahuas

gón, "Chalma"; Mendizábal, *Obras Completas,* II ("El Santuario de Chalma"), espec. pp. 512, 513 y 515; y Madsen, 136-7. Corona Núñez, 560, trata el Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl. Sobre los diversos nombres dados a la suprema deidad azteca, *cf.* Kobayashi,, 201-2. ALVA IXTLIXÓCHITL, *Obras Históricas, Decimotercera relación* (ed. E. O'Gorman), I, 502.

y otomíes den el nombre de Tonantzin a la Virgen. Algunos nahuatlatos mexicanos, entre ellos Mariano Jacobo Rojas e Ignacio Dávila Garibi, no excluyen la posibilidad de que "Guadalupe" derive del mexicano *cuatlaxopeuti* o *cutlalopeuh,* que significa "la que pisotea o ahuyenta la serpiente", pero este último nombre no aparece que sepamos en la teogonía indígena.[12]

Citando una afirmación del provincial franciscano Bustamante, Manuel Toussaint atribuye la pintura de la imagen guadalupana al indio Marcos (de apellido Cipac, según otras fuentes), alumno de la escuela de San José de los Naturales, cuya actividad artística se desarrolló de 1555 a 1568; en esa pintura, que sigue los lineamientos de otras Vírgenes de la Concepción hechas en la Edad Media hay, según Toussaint, influencias artísticas bizantina y sienesa. Ya en 1536, en carta a Carlos V, Zumárraga hacía el elogio de las "marabillas... que hazen de sus manos" los pintores indios y de, como "saben en dos años labrar ymagenes". La Guadalupana no es, por supuesto, el único caso de conjución entre la Virgen María y alguna deidad indígena. Los tarascos, informa Corona Núñez, reverenciaban a la Virgen de la Concepción con los rasgos de Cueraváperi, la "Madre de los dioses" purépecha; los mayas, según Argensola, veneraban en la Virgen María a una "mujer hermosísima con un niño" que vivía en el Cielo; y finalmente no puede omitirse que, hacia mediados del siglo XVII (aunque el milagro supuestamente tuvo lugar en 1541), la Virgen María se "apareció" también en Ocotlán (Tlaxcala) y dejó su imagen en el hueco de un ocote. Fue otro Juan Diego, pero tlaxcalteca y originario según se dice

[12] F. de la Maza, *El guadalupanismo mexicano.* México 1953, II, 83. SAHAGÚN, ed. 1938, III, 299. Fray Antonio de CIUDAD REAL, ed. U.N.A.M., I, 68 y ed. *Col. doc. inéd. para la hist. de España,* I, 107. Sobre la Virgen de Guadalupe de Extremadura, *cf.* Foster, *Culture and Conquest,* 162; Klein, 54 (como patrona de la Mesta); y G. Rubio, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe,* Barcelona 1926, 228-9, quien revela la existencia, adosada a la pared del coro, en el monasterio extremeño, de una segunda estatua de la Virgen (hecha probablemente en el año de 1499) y llamada "de México" quizás por haber sido devuelta de la Nueva España. (¿No será la Guadalupana originalmente venerada en el Tepeyac?) Justina Sarabia Viejo, 160, entre otros autores, menciona la controversia de fray Francisco de Bustamante con el arzobispo Montúfar. Ricard, *La Conquista espiritual,* 145. En Lafaye, 283, se habla de la diosa Xilonen; véase también p. 367. En Vaillant, *Aztecs of Mexico,* 1950, 177, se afirma igualmente que el culto de Tonantzin fue transferido a Nuestra Señora de Guadalupe por los primeros misioneros; *cf.* Greenleaf, *Zumárraga,* 45. Sanford, 166. Sobre la supuesta etimología náhuatl de la palabra "Guadalupe", ver López Beltrán, 87.

de Santa Isabel Xiloxostla, quien contempló la beatífica visión y habló con ella.[13]

La cruz, símbolo del cristianismo, fue fácilmente aceptada por los indios: para ellos representaba el fuego y por ende, el sol y su mensajero, Quetzalcóatl (en cuyo culto se empleaban braseros que tenían incluso perforaciones en forma de cruz). Los chamulas, informa Corona Núñez, siguen adorando sin intervención de sacerdotes católicos tres grandes cruces erigidas desde tiempo inmemorial en el atrio de su santuario, en San Juan Chamula. Según Bernal Díaz, Gómara, Torquemada y Cogolludo, los españoles hallaron muchas cruces en los adoratorios mayas de Yucatán y Campeche (lugares a los que habría que añadir Palenque, en Chiapas). La cruz que Grijalva vio en Cozumel, "de cal y canto" —que según Sánchez de Aguilar inspiró "al sacerdote de ídolos Chilan Cambal" un poema en su propia lengua— era, según una hipótesis de Merriman, símbolo de un dios local de la lluvia; y fue quizá la misma que el Padre Alegre dice haber visto en el patio de San Francisco de Mérida, en la cual los frailes habían esculpido una figura del Crucificado. Cogolludo, quien probablemente se equivoca, estima que esa escultura es original y que representa al "Hijo de Dios á quien los mayas llaman Bacab quien había muerto en una Cruz tendidos los brazos". Se halló otra cruz en Huatulco, plantada allí según tradición de los chontales por el apóstol Santo Tomás la cual, como se verá más adelante, resultó muy milagrosa y se conserva en la catedral de Oaxaca. La veneración de la cruz, según testimonio de Castañeda de Nájera, era practicada hasta por los indios de las llanuras de Cíbola y Quívira.[14] El dios Bacab, mencionado como se ha

[13] M. Toussaint, *Pintura colonial,* 24; *cf.* López Beltrán, 127. La carta de ZUMÁRRAGA citada en el texto ha sido publicada por Fabié (ed.) NUEVA COLECCIÓN..., 15. Goodrich, en 103-4, analiza el significado del símbolo de la rosa en el culto de la Virgen María durante la Edad Media, que inspiró incluso la creación de los rosetones de las iglesias góticas. Corona Núñez, 562-3 y 565-8. ARGENSOLA, 38. Vargas Ugarte, en I, 227-9, no se muestra muy convencido de la autenticidad de los relatos sobre la aparición de Nuestra Señora de Ocotlán. *Cf.* Esquivel Obregón, II, 590.

[14] Sobre el simbolismo indígena de la cruz, ver Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 265 y *passim;* y Corona Núñez, 568-9. Bernal DÍAZ, c. ii; I, 5. GÓMARA, c. XV. TORQUEMADA, IV, ix; I, 199. COGOLLUDO, 201. La cruz que Grijalva vio en Cozumel es mencionada por GÓMARA y por TORQUEMADA, I, 352. SÁNCHEZ DE AGUILAR, 141. Merriman, III, 471. La hipótesis de este autor es aceptada por Gómara y, entre los autores modernos, por Helps, II, 182. ALEGRE, II, 311, n. 49. DÍEZ de la CALLE, 180-1, citando a fray Gregorio García y su *Historia Eclesiástica y Secular de la India Oriental y Occidental* (f° 184), menciona la cruz de Huatulco. CASTAÑEDA DE NÁJERA, 142-3.

visto por Cogolludo, era en realidad la segunda persona de una trinidad maya. El padre Francisco Hernández, hallado por Las Casas en Campeche entre los mayas hacia 1534, informó a éste —en un ejemplo de sincretismo citado por fray Jerónimo Román y por Remesal— que en la península yucateca y en Chiapa los naturales adoraban a un Dios llamado Icona o Yzona, creador de los hombres de todas las cosas; a un Dios Hijo, Bacab, nacido de una doncella siempre virgen llamada Chiribirías (hija de Ischel), el cual después de ser azotado y coronado de espinas fue crucificado en un palo por Eapuco, pero resucitó al tercer día y se fue al cielo a reunirse con su padre y su madre; y a un Dios Espíritu Santo llamado Echuanach o Estruac Icona, quien después de la muerte de Bacab vino a la tierra para saciarla de cuanto tenía menester. No es pues raro que Las Casas creyera en la existencia de un cristianismo prehispánico entre los mayas.[15]

No sólo tenían los mexica una idea aproximada del Ser Supremo —apunta Muñoz Camargo— sino que tuvieron incluso su propia versión de los ángeles caídos: los tzizimime o "monstruos que bajaron de arriba", expulsados de los cielos por su mala conducta.[16] El principal de esos ángeles rebeldes, Lucifer o sea el Demonio, fue identificado por regla general con Tezcatlipoca. Así lo afirma Sahagún, precisando que de acuerdo con su ejemplo de maldad, mentira, ambición y soberbia, "todos los diablos, grandes y chicos, cayeron sobre los infelices mexica y de ellos se hicieron adorar en forma de ídolos". Para fray Francisco Ximénez, quien estudió la teogonía maya más de un siglo después, Lucifer también tomó el nombre de Usub-caquix, cuando ya "había cielo y tierra pero estaba turbia la luz del sol y la luna". Por otra parte, hemos visto que el padre Tello identifica al Demonio con Huitzilopochtli, llamado Tocoroli por los zacatecanos y Zuniy en la región de Coatzacoalcos. Mendieta asegura que en Tizatlán el Enemigo era adorado bajo el nombre de Macuiltonal, y Dávila Padilla, además de identificarlo con el Tepozteco, da cuenta de otras dos advocaciones del Diablo, veneradas la primera en Tepapayecan y la segunda con el nombre de Zahualcoiótl y forma de coyote, en Tepetlaoztoc.[17]

[15] Fray Jerónimo Román y Zamora, ermitaño agustino que vivió en España († 1597), hace un relato basado en los de Pedro Mártir, Oviedo y Gómara (I, 59-60). Remesal, V, vii; I, 355. Las Casas, según lo que dice su *Apologética Historia,* c. 123, parece creer que por lo menos entre los mayas existió una especie de cristianismo prehispánico.

[16] Muñoz Camargo es citado por Keen, 128. Spence, 117, también menciona a los tzizimime.

[17] Sahagún, ed. 1946, I, 83; *cf.* Villoro, *Indigenismo,* 31. Fray Francisco

Mas aunque los ídolos fueron desterrados, la Iglesia tuvo que aceptar las danzas con que los naturales honraban secularmente a sus dioses —los areitos o mitotes—, permitiendo a los fieles ejecutar sus danzas en homenaje a la Virgen o a los santos con máscaras y adornos paganos. Aquellas expresiones cambiaron de intención e incluso surgieron otras en que los participantes representaban a santos y personajes cristianos: la Iglesia católica las utilizó como una forma de catéquesis, pero no siempre con los resultados apetecidos. Por ejemplo, Cervantes de Salazar observa que en ocasiones los danzantes bailaban "alrededor de una cruz y tenían debaxo de ella soterrados los ídolos". ¿Qué tan pagana será la intención de los huehuenches que con tanta frecuencia danzan en el atrio de la basílica del Tepeyac, manifestación que según Henríquez Ureña es una de las principales supervivencias de la época colonial? La buena acogida que los misioneros dispensaron a esos mitotes, que en el fondo eran himnos litúrgicos actuados y bailados, se explica en parte también por la existencia de una tradición medieval de danzar dentro de las iglesias. Tal costumbre, nos cuenta Comper, estaba en auge en Montserrat en 1321. Es más, cuando los primeros misioneros predicaban el cristianismo en la Nueva España, todavía se danzaba ante el Santísimo Sacramento en las iglesias de Sevilla, Toledo, Jerez y Valencia.[18]

Otra circunstancia que facilitó la rápida propagación del cristianismo entre los naturales de la Nueva España fue la semejanza que los indios hallaron entre sus religiones ancestrales y el culto católico, sobre todo en lo que respecta a los sacramentos. Mendieta informa que los indios tuvieron "en su infidelidad una manera como de baptismo"; en efecto, a los ocho o diez días de nacidos los niños eran objeto de ciertas abluciones y se les daba un nombre; además, si eran varones recibían una pequeña rodela o una flecha, y una escobita a las niñas. En su opinión, debía conservarse la costumbre de estos símbolos, dándoles un contenido cristiano: así, el del varón significaría su obligación de luchar "contra los enemigos del ánima", y el de las pequeñas, que "habrían siempre de barrerla [i.e. el alma] de cualquiera inmundicias". El conquistador López Medel halló tanta semejanza entre el bautismo cristiano y el practicado por los mayas que preguntó al obispo Landa si alguno de los apóstoles o de sus sucesores

Ximénez (O.P.), *Hist. de S. Vicente de Chiapa y Guatemala,* I, iv; I, 10. Mendieta, II, 76. Dávila Padilla, 618-9.

[18] Cervantes de Salazar, *Crónica,* I, xx; p. 39. *Cf.* Orta Velázquez, 156, sobre las mismas danzas o mitotes. Henríquez Ureña es citado por Alfonso Reyes, "Autos", 125. Sobre las danzas en las iglesias españolas, ver J. N. Comper, 8.

no habría venido a predicar a las Indias. El obispo mismo se r villó de tal semejanza, afirmando que la voz maya con que se desig la ceremonia era al mismo tiempo su descripción, pues *zihil* signif "nacer de nuevo", cosa teológicamente irreprochable. Remesal y golludo confirman todos estos datos. En términos generales, e principio los misioneros bautizaban sólo a los adultos y a los llegados a la razón (sin reservas desde que Paulo III proclamó la r nalidad del indio); más tarde se administraba el sacramento tar a los recién nacidos. Moctezuma, como es sabido, rechazó el tismo; pero en la *Crónica Mexicayótl* se dice que Cuauhtém recibió (quizá no voluntariamente o sin entender con claridad lo significaba) momentos antes de ser colgado en Huye Mollan. S dicha crónica, recibió el nombre de Fernando Cuauhtémoc; padrino fue su mismo verdugo. De acuerdo con el mismo Alva xóchitl, en aquellas trágicas circunstancias fueron también bauti el rey Tetlepanquetzal y el cihuacóatl Tlacotzin. Por otro lado, nández de Recas menciona entre los caciques hereditarios reconc como tales después de la Conquista, a un cierto don Diego de Men Austria y Moctezuma, de quien se dice que era "hijo de don Ferr Cortés Cuauhtémoc o Guatemoc o Guatemotzin, último rey de M bautizado". Torquemada, relata que cuando el señor de Tena hijo de Moctezuma, fue bautizado con el nombre de Rodrigo (el p no fue Rodrigo de Paz, primo de Cortés), al pronunciar el ofic la fórmula del exorcismo, salió del cuerpo del nuevo cristian diablo, cosa que pudo advertirse porque tanto él como la silla er se había sentado por estar enfermo, se estremecieron violentam En su estudio sobre el compadrazgo, Mintz y Wolf afirman, con en Sahagún, que en la época prehispánica la ceremonia bautism horadar el lóbulo de las orejas se llevaba a cabo en presencia de especie de padrinos del recién nacido. Quizá por esta razón la tación del bautismo cristiano no siempre implicó el rechazo del an rito indígena. Y en el siglo XVIII y citando un caso ocurrido en pahuacán, cerca de Tenancingo (en donde persistía el culto de la Chicomecóatl), el padre Alegre se quejaba de que antes de ba a los niños en la iglesia, se les sometía a "otra especie de bau sacrílego, bañándolos con agua en presencia del fuego e imponiér otro nombre profano".[19]

[19] MENDIETA, *Historia,* II, 114-5, *cf.* Madsen, 172. Mintz y Wolf, 353, criben la pregunta de López Medel. LANDA, c. XXVI; p. 44. COGOLLUDO, p. 191. Ver Ricard, *Conquista Espiritual,* 110, sobre los bautizos de indi parte de los frailes. ALVARADO TEZOZÓMOC, *Crónica Mexicayótl,* M

"Tenían los indios [otra] notable ceremonia... y ésta era una vocal confesión", dice Las Casas. La hacían dos veces al año, añade Mendieta, confesando sus pecados a sus dioses y a veces "a sus curanderos y sortílegos". Éstos les ordenaban hacer penitencias, como por ejemplo alejarse de sus mujeres durante 40 o 50 días. En Yucatán —señalan Torquemada, Remesal y Cogolludo— la confesión estaba más generalizada aún (aunque sólo las obras y no los simples pensamientos pecaminosos se juzgaban malos) y marido y mujer se confesaban el uno con el otro. Alejandra Moreno Toscano observa sin embargo que esta confesión sólo tenía efectos en la esfera de lo temporal, es decir que no tenía que ver nada con la justicia inmanente.[20] Comer la carne del sacrificado era entre los indígenas una especie de comunión ya que las víctimas (y debe recordarse que algunas eran voluntarias) en el acto mismo del sacrificio se convertían en deidades propiciatorias; esta ingestión se hacía con reverencia, para que el devoto pudiera asentar en su cuerpo la carne y la sangre del nuevo dios, lo cual era una especie de banquete sacro, en cierto modo semejante a la eucaristía cristiana. Los aztecas practicaban otra comida ritual, que consistía en ingerir unas formas de pasta con la figura de Huitzilopochtli llamadas en lengua mexicana, según Las Casas, "Yoliaimtlaqualoz, que quiere decir manjar del ánima" y según los antropólogos modernos, toyolitlácuatl.[21]

En lo que respecta al matrimonio, Zumárarga y los frailes —dice Mendieta— insistieron en que se reconocieran como legítimos los ya celebrados por los indios; y en el caso en que un hombre tuviera varias esposas, se le conminó a quedarse con sólo una elegida a voluntad. El primer matrimonio de un joven indio con rito cristiano se efectuó en Texcoco en 1526, según informa Motolinía. Hasta 1565, fecha en que fueron recibidos en la Nueva España los decretos del Concilio de Trento, estuvieron en vigor en la Colonia las prácticas medievales de la Iglesia universal, que no requerían (como en cambio fue el caso después) la presencia de un sacerdote para que el sacramento

U.N.A.M. 1949, 155-156. Fernández de Recas, *Cacicazgos,* XV, XVIII (en una ilustración a colores aparece también el árbol genealógico y el escudo de armas de Don Diego Mendoza, Austria y Moctezuma). TORQUEMADA, XVI, V; III, 150. Mintz y Wolf, *loc. cit.* ALEGRE, II, 6.

[20] LAS CASAS, *Apologética Historia,* c. 176. MENDIETA, *Historia,* II, 130-1. TORQUEMADA es citado por COGOLLUDO, IV, vii; p. 192. REMESAL, VI, xi; I, 435. Alejandra Moreno Toscano, 49.

[21] Corona Núñez, 561. LAS CASAS, *Apologética Historia,* cap. 175. González Obregón (ed.), INDIOS IDÓLATRAS, señala un interesante caso en 1537, de un indio que comulgaba con hongos alucinógenos.

del matrimonio fuera válido. Bastaban, dice Fernández del C que los contrayentes se dieran "las manos de presente" ante d tigos, prometiéndose por esposos, llegándolo a ser mediante la c tación y la voz pública. Si estaba presente un sacerdote era s testigo más cuyas funciones podían ser desempeñadas igualmen otros, afirma Esquivel Obregón, quien ve los orígenes de tal cer en la Partida IV, Título I, Ley 5 del Código alfonsino, cuyas siciones fueron abrogadas en Trento en 1563. Un segundo t rito matrimonial, más formal, implicaba la velación y la ben sacerdotal con arras y anillos, o sea tal como ha sobrevivido hast tros días. Parece que la sede romana no concedía entonces dem importancia a la intervención del sacerdote en la ceremonia monial, pues en la bula *Alias felicis recordationis* de 1521, L no menciona explícitamente al sacramento del matrimonio al c a los frailes mendicantes el privilegio de administrar los sacra de bautismo, la penitencia, la eucaristía y la extremaunción en tie infieles. Fray Alonso de la Veracruz tuvo que añadir a este pr un apéndice a su *Speculum coniugiorum* cuando el Concilio de T "reformó . . . el Matrimonio clandestino", según afirmación del Grijalva. Mas en la época de la Conquista el único rito que en la Nueva España era el del matrimonio llamado por palab presente, mediante el cual Luis Colón y Toledo, nieto del Alm intentó retener a su lado (en la Española) a María de Orozc de las veinte doncellas que Pedro de Alvarado llevaba a Gua para desposarlas con conquistadores. Según resulta de la larga pr seguida por María de Marcayda, primera suegra de Cortés, és que "velarse" con Catalina Xuárez para solemnizar el simple sorio celebrado con ella en Cuba, aunque sólo lo hizo cedien insistencia y al soborno de Velázquez. Las doncellas indias que e quistador recibió como obsequio en Tabasco en 1519, fueron " sadas" con algunos de sus soldados después que el Padre Olme bautizó; doña Marina tocó a Hernández Puerto Carrero, y más casó "delante de testigos" con Juan Jaramillo porque su primer r no daba señales de regresar de España. En su información de m y servicios, el primer alarife de México Alonso García Bravo s sideró casado por haber hecho "vida maridable . . . más de años" con Mari Núñez. El cronista Baltazar Dorantes se cas veces, una en febrero y otra en mayo de 1563 "por palabras d sente" con dos doncellas de 14 años de edad, pero la aut eclesiástica lo obligó a regresar al lado de la primera. Isabel de gas, viuda de un oidor demandó en 1552 a otro llamado A

Mejía, pleito que alcanzó gran resonancia —dice Justina Sarabia Viejo— alegando que una noche se había casado con ella ante testigos y luego se negaba a reconocer su matrimonio.[22]

El espíritu evangélico de los agustinos quizá fue más avanzado que el de los franciscanos pues éstos a veces negaban la comunión y la extremaunción a los neófitos indígenas. En la *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán...*, publicada por García Pimentel se afirma que en esta última región, donde predominaban las fundaciones agustinas, "ni mas ni menos reciben los indios todos los sacramentos de la Santa Madre Iglesia"; [23] mas en la Nueva España se hicieron ciertas adaptaciones en la forma de administrar los sacramentos, pues por ejemplo Remesal dice que en los capítulos de su orden celebrados en 1560 y 1562, los dominicos de Chiapas decidieron simplificar aquellos ritos cuando se trataba de los indios. En un principio, dice el Padre Cuevas, se negó la comunión a los neófitos y no se administró la extremaunción. En el bautismo, fray Juan de Tecto fue el primero que abrevió la ceremonia suprimiendo el rito de la saliva, la sal, la candela y la cruz e incluso durante un tiempo el del óleo ("porque entonces no se le había" dice Beaumont). Esto puso en duda la legitimidad del sacramento, hasta que Paulo III aplacó los escrúpulos de los misioneros. La Junta Eclesiástica de 1524 suprimió el óleo, debido

[22] MENDIETA, *Historia,* II, 153; *cf.* p. 158 sobre la fecha de publicación en la Nueva España (año de 1565) de los decretos tridentinos. MOTOLINÍA, *Memoriales,* 121 y 122. Fernández del Castillo, 321. Esquivel Obregón, I, 186. M. G. Holmes, 71, n. 25, invoca también el precedente de las Siete Partidas; esta forma de matrimonio deriva quizá en última instancia del *usus* del derecho romano, matrimonio que sólo era válido después de un año de cohabitación (las otras dos formas eran la *confarreatio* y la *coemptio,* que revestían mayor formalidad). Sobre la citada bula de León X, *cf.* TOBAR, I, 79-80. La información sobre fray Alonso de la Veracruz es proporcionada por fray Juan de Grijalva, 592. La desaventura amorosa de Luis Colón es mencionada por M. G. Holmes, 71. PROBANZA EN LA CAUSA SEGUIDA... EN CONTRA DE CORTÉS... en *Docs. inéd. de Cortés,* 40-47. Los sucesivos matrimonios delante de testigos de doña Marina son mencionados por Collis, 45-46 y por Bernal DÍAZ, c. clxxiv; III, 28; y los de Baltazar Dorantes por Torre Villar, *Mexicanos Ilustres,* 65-66. GARCÍA BRAVO, *Información de Méritos y Servicios...,* 40. Justina Sarabia Viejo, 43 narra los problemas matrimoniales de Isabel de Villegas. Mintz y Wolf, 354, dicen que las numerosas uniones "libres" constituyen herencia directa, en México, de los matrimonios "clandestinos" de la época colonial; y que la Iglesia católica tomó en 1947 cartas en el asunto, procurando legitimizarlos.

[23] Ybot, 715. Kubler, *Mexican Architecture,* I, 14, citando a Ricard, *La Conquête Spirituelle,* Paris 1933, 132. RELACIÓN DE LOS OBISPADOS DE TLAXCALA, etc. (ed. L. García Pimentel), 128.

al enorme número de los neófitos; pronto se halló el bálsamo de la tierra para suplir el óleo en la administración del santo crisma, como sugirió el Concilio mexicano de 1555, cosa que fue aceptada poco después por los papas Pío IV y San Pío V; y cuando Las Casas se encontraba en apuros, según Gómez de Orozco, recurría al aceite de semilla de aguacate. La costumbre del padrino de obsequiar o de tirar a los niños puñados de monedas después de un bautizo cambió de nombre al atravesar el Atlántico pues en España se llama *bateo* y en México *bolo,* voz que según García Cubas deriva del latín *volo* ("quiero") que el padrino o el sacristán responden en nombre del niño bautizado cuando el oficiante pregunta: *¿Vis baptizare?* En el siglo XVI, y fundamentalmente también por razones de escasez, el copal quemado secularmente ante los dioses paganos reemplazaba al incienso ofrecido al Santísimo Sacramento. Dejamos para el siguiente capítulo otros aspectos del sincretismo cristiano-pagano, elemento básico de la historia de México, relacionados principalmente con la devoción popular y con festividades religiosas características.[24]

[24] REMESAL, IX, xvii; II, 252-4 y X, xii; II, 315-6; *cf.* p. 319 en relación a la fecha de la reunión del capítulo dominico en Cobán (Chiapas), Cuevas, *Hist. de la Iglesia,* I, 172. BEAUMONT, II, 124 y 145. La sucesión de hechos relativos al uso del bálsamo de Indias en lugar del óleo a partir de 1524 está descrita en Miranda Godínez, 74 (autorización de la Junta de 1524); en Justina Sarabia Viejo, 123 (petición de Montúfar); en HERNÁEZ (ed.), *Bulas,* I, 180-1; VERA (ed.), *Docs. eclesiásticos,* I, 117-10; y en TOBAR (ed.) Bulario Índico, I, 392 (autorizaciones de Pío IV y de San Pío V). Gómez de Orozco, "Libros mexicanos", 10. Acerca del "bolo", ver *Diccionario de Mejicanismos* de F. Santamaría (México, Porrúa, 1959) y M. A. Moríñigo, *Diccionario de Americanismos,* Buenos Aires 1966; Foster se ocupa de "bolo" y "bateo", tanto en *Cultura y Conquista,* 213, como en su artículo sobre Tzintzuntzán (*Smithsonian Institution Inst. of Soc. Anthropology, Publ. núm. 6.* Washington 1948, p. 263). En 1579 el copal ya había reemplazado en Yucatán al incienso (RELACIONES DE TISHOTZUCO Y DE CHIQUINCENOTE, *apud,* C.D.I.U., XIII: 96 y 104); y fue anterior esta sustitución en el Altiplano.

XIII

LA DEVOCION POPULAR, LOS IDEALES RELIGIOSOS Y LAS ESPERANZAS MILENARISTAS

Los BENEFICIOS o la protección contra tal o cual mal, dados a los naturales de la Nueva España por sus dioses ancestrales, después del bautismo tuvieron que ser implorados a Dios, directamente o a través de los intermediarios y abogados celestes, la virgen María y los santos; en la devoción popular éstos ya habían desempeñado tal papel en la alta Edad Media y en forma muy intensa durante el Medievo español. Por su parte, los frailes no sólo encaminaron la nueva devoción, como se ha visto, hacia los antiguos sitios sagrados, sino también en numerosas ocasiones sobrepusieron el calendario cristiano al tonalpohualli y a otros calendarios rituales. Se logró así que con una devoción igualmente intensa y en las mismas fechas en que en época prehispánica se celebraban los ritos de las deidades paganas, se festejara a los santos o los misterios de la fe de Cristo. Es verdad que algunos santos, al margen de cualquier sincretismo religioso siguieron dispensando los mismos favores con los que durante siglos habían recompensado las oraciones de sus devotos. Al igual que en España, san Antonio de Padua (canonizado en 1232) se convirtió pronto en el patrono de las muchachas que deseaban marido; a partir del siglo XVI, en la Nueva España san Benito y santa Bárbara también protegieron a sus fieles contra el rayo y la muerte repentina; y san Roque y san Sebastián (santo que es uno de los patronos de Puebla desde 1545) fueron "abogados de las pestilencias". Los que sufren de dolor de muelas han rezado durante centurias a santa Rita de Casia, también abogada de los imposibles, y san Antón protege a los animales domésticos. Al igual que en la vieja Europa, en México hay también muchos santos oscuros, cuyos santuarios son de difícil acceso; y los ex-votos que cubren las paredes de muchas iglesias, inclusive ciertos locales en la antigua basí-

lica del Tepeyac —dice Agapito Rey— son prueba tangible de
facultades salutíferas atribuidas por los fieles a sus santos.[1]

Gertrude Kurath, historiadora del folklore mexicano, señala q
muchas festividades católicas contemporáneas reflejan —si no es q
sustituyen— viejos rituales y sacrificios aztecas, fijados con base cale
dárica. Compara, por ejemplo, la fiesta de Xipe Tótec que caía
el segundo mes azteca (tlacoxipehualiztli) y que ahora correspon
a la fiesta movible del Carnaval; y la celebración de Huixtocíhua
hermana mayor de los tlaloques durante el séptimo mes (tecuilhuito
tli), que coincide con la fiesta del *Corpus Christi*. Durante el m
décimo cuarto (quecholli), o sea a principios de noviembre, inform
Zamacois, los antiguos mexicanos se dirigían a los sepulcros de s
parientes llevando viandas, leña de pino y flechas; Braden precisa q
los misioneros y sacerdotes cristianos estimularon la combinación de l
ritos relativos a los muertos (hueymiccailhuitl) con la conmemoraci
cristiana de los difuntos, lo que ha dado por resutlado el día de muc
tos al estilo mexicano. En las regiones de fuerte población de cultu
indígena tradicional, en esa conmemoración se mezclan ofrendas cr
tianas y prehispánicas (entre éstas últimas es común incluir cosas
comer) en una ceremonia sincrética de gran significado. Las *calaver*
o poemas satíricos, que a guisa de epitafios se componen con bu
humor para ese día —recuerda Tinker—, llevan el mismo nombre
tienen la misma intención que los poemas tradicionales que desde
siglo XI se recitaban en el día de Todos Santos; e incluso las flor
que se llevan a los cementerios (siempreviva en España, principalmen
en Cataluña, y zempoalxóchitl o "flor de los muertos" en Méxic
son del mismo color: el amarillo.[2]

[1] Acerca del culto de san Antonio, ver Vicente T. Mendoza y Virgir
R. R. de Mendoza, *Folklore de San Pedro Piedra Gorda Zacatecas* (Méxi
1952), 466; y Foster, *Cultura y Conquista*, 225. San Benito, santo que des
el siglo XVI protege contra los rayos, es mencionado por ARLEGUI, 70. Kubl
en *Mex. Arch.*, II, 379, se refiere a varios santos que son abogados cont
males específicos; los santos patrones de Puebla son enumerados por LÓP
DE VILLASEÑOR, 228, 232-3 y 237. *Cf.* Agapito Rey, *Cultura y costumbres d
siglo xvi*, 136, sobre santa Rita, santa Bárbara, san Roque y san Antón.

[2] Gertrude Kurath, 101, quien cita entre sus fuentes a SAHAGÚN, *Hi
Gen.* (ed. 1938), II, 87-88 y 93-94. Alfonso Caso, en *Los Calendarios Preh
pánicos*, señala las dificultades, en su opinión casi insuperables, de establec
una exacta correspondencia entre el calendario cristiano y los calendari
indígenas. Joseph Joaquín GRANADOS y GÁLVEZ, en *Tardes Americanas* (Méxi
Zúñiga y Ontiveros, 1778), 57, da los nombres de los meses indios, dice
que significan y enumera los festivales o conmemoraciones correspondient
a cada uno; dichos nombres figuran ya en SAHAGÚN, I, 84-109. Zamacois

En el día de Reyes (6 de enero) la costumbre mexicana de "partir la rosca", y de dar una fiesta quien encuentre dentro de ella el muñequito de porcelana o de pasta que representa al Niño Dios, deriva de otra, que existía por lo menos desde el siglo XIV en la corte de Navarra: los niños partían ese día un pastel que contenía un haba; a quien tocara en suerte ésta se le proclamaba jocosamente Rey de la Faba y recibía durante un año homenajes y regalos, así fuera del origen más humilde. La fiesta de la candelaria (2 de febrero) es quizá de origen moro, dice Foster; en todo caso, en la Europa central y nórdica constituía una de las dos grandes festividades anuales de la religión precristiana de la fertilidad (cuyas sacerdotisas dieron origen a la idea de brujas). Como recuerda Ocaranza, la candelaria es la fiesta de la purificación; y velas benditas ese día se conservan para auxiliar a los moribundos o para librarse de los peligros del rayo y el trueno y de las tentaciones del demonio. La costumbre de tejer palmas para el domingo de ramos viene de las regiones subtropicales cercanas a Alicante, donde en el siglo XV el laurel y el romero fueron sustituidos por hojas de palma. La "quema" del judas el viernes santo o el sábado de gloria es de procedencia medieval española, al igual que las procesiones del Encuentro entre Jesucristo y su madre, que se celebran en Tzintzuntzán y entre los yaquis de Hermosillo. Desde comienzos del siglo XVI, en el pueblo de Tudela (Navarra) tiene lugar una famosa ceremonia en que Judas es escarnecido para vengar al Salvador. La festividad pagana nórdica y centroeuropea del palo alto (1º de mayo), relacionada con las cosechas de invierno, sobrevive en México en la danza de las cintas, que se ejecutó por vez primera en Tlaxcala en 1538 por iniciativa de los franciscanos. La devoción a la cruz, heredada de la Península, ha sido siempre grande desde los primeros tiempos de la Colonia; fray Juan de Grijalva relata que el 3 de mayo los indios "enarbolaban [las cruces]... con mucha música, mitotes, fuegos y pólvora y dura esta fiesta todo el día". La festividad de la cruz era celebrada especialmente —recuerda Carrera Stampa— por los gremios de talabarteros y sobre todo de albañiles, con gran estruendo de cohetes, como hasta la fecha. El Carnaval, heredado de la península ibérica, fue en España al igual que el mundo helenístico una confirmación de

472-514 intenta definir la correspondencia de esos meses con el calendario cristiano; y en I, 506, describe las ceremonias fúnebres que se celebraban durante el décimo cuarto mes. Braden, 293. Gabriel Fernández Ledesma y Tinker, 84-85, han señalado los dos aspectos de las ofrendas del día de muertos; el segundo se refiere también al origen de las "calaveras". Foster, en *Culture and Conquest*, 201, 208, menciona las ofrendas de flores amarillas.

ciertos ritos paganos europeos relacionados con el culto de la fertilidad y de la primavera.[3]

La festividad del Precursor, San Juan Bautista —segunda en importancia en la Iglesia primitiva después de la natividad del Señor— fue fijada desde fines del siglo III o principios del IV en el día entonces correspondiente al solsticio de verano, el 24 de junio. Ambos solsticios, el de invierno (24 de diciembre) y el de verano, señalaban las festividades más importantes del mitraísmo, última de las religiones místéricas del mundo antiguo que disputó la supremacía al cristianismo. El día de San Juan dio contenido nuevo a los ritos procedentes de la antigua Persia que en ese día se practicaban, y que consistía en la purificación por medio del agua y del fuego; y el Bautista, después de todo, purificaba también con el agua del Jordán. En la Europa nórdica todavía se encienden fuegos en las colinas la víspera de San Juan, y en ambos lados del Atlántico se recurre el día 24 de junio, ya de manera consciente, al poder mágico de purificación del agua de los arroyos, fuentes y hoy en día incluso de las albercas, o simplemente de la llave para llenar las cubetas con que en las calles se moja a los pasantes. Las primeras grandes fiestas del día de San Juan Bautista en la Nueva España fueron las organizadas en 1538 por los tlaxcaltecas bajo la dirección de los franciscanos, en las cuales se representaron cuatro obras de teatro religioso. Como se ha visto, en algunos san-

[3] La fiesta de Reyes en España y en México es analizada por Foster, *op. cit.*, 169 y 187. Véase de ese mismo autor *Empire's Children: The people of Tzintzuntzan* (Washington, 1948), y Frances Toor, *A treasure of Mexican Folkways* (Nueva York, 1947), 193. La candelaria es tratada por Foster, 187, y por Margaret Alice Murray, 109. Esta última asegura que las brujas en Europa ajustaron la fecha de todas sus festividades al nuevo calendario ritual cristiano. Entre ellas se encuentra el *Halloween, Hollow Eve, All hallow eve* o *Hallowevin* del paganismo anglosajón, recientemente importado para desgracia de México entre otros por *Sears Roebuck* y *Sanborn's,* cuya conmemoración se fijó en la víspera de Todos Santos (31 de octubre). Ocaranza, "Los frailes menores", 180-1. *Cf.* Foster, *op. cit.*, 308 y n. 14; 188 y 311-12, sobre el domingo de ramos y la quema de judas, así como también, respecto a esta última costumbre, su *Tzintzuntzán,* 209, y G. C. Barker, "The Yaqui Easter Ceremony at Hermosillo", en *Western Folklore,* XVI: 256-262, espec. la p. 261. La fiesta del palo alto *(Maypole)* es examinada por el propio Foster, en *op. cit.*, 189, y por V. T. Mendoza, en "La danza durante la Colonia", 12-24. Fray JUAN de GRIJALVA, 230-1. Carrera Stampa, *Gremios mexicanos,* 91, basado en J. M. Marroquí, *La ciudad de México* (México, J. Aguilar y Cía., 1903), II, 233 y 239. Respecto al carnaval, *cf.* Foster, *Culture and Conquest,* así como la versión española de esta obra, 42, 220 y 296-306; y el artículo de Rademacher: "Carnival", en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* III, 225-9.

tuarios de México san Juan tomó el lugar de Tláloc, dios de la lluvia. Pues bien, están también relacionados con el 24 de junio las danzas de San Juan también llamadas de San Vito, bailes entre maniacos y místicos que según J. B. Russell se originaron en el siglo XIII; de ellos sobrevive al menos una versión italiana, la *tarantella*.[4] Mayor importancia que el día de San Juan adquirió en la Colonia, desde fecha muy temprana, la celebración del *Corpus Christi* que desde los últimos años del siglo XV era una especie de fiesta nacional de España y símbolo supremo del catolicismo español. Instituida por Urbano IV en 1264, según Carreter, por disposición de Juan XXII (1316-34) comenzó a celebrarse con una procesión eucarística. En España las primeras procesiones se efectuaron en Cataluña y Valencia de donde se difundieron al resto de la Península. En la Nueva España la primera procesión del *Corpus* fue organizada por el Cabildo de México en 1526 y se hizo costumbre, por lo menos desde 1533, que tomaran parte de ella gigantes y enanos cabezudos así como la tarasca, grande y extraña serpiente con muchas bocas en movimiento; ésta era la representación de un animal fabuloso que supuestamente fue el azote de la ciudad de Tarascón en Provenza hasta que Santa Marta intervino, para librarla de tan horrible monstruo. En Puebla, la procesión de *Corpus* fue introducida en 1588 también con su acompañamiento carnavalesco. En el siglo XVIII el virrey Revillagigedo prohibió tales farsas, pero la procesión continuó celebrándose en México hasta 1866, cuando tuvo lugar la última ya que la solemne festividad del *Corpus Christi* no pudo celebrarse al año siguiente porque coincidió con el último día del asedio puesto a la capital por las tropas del general Porfirio Díaz. Por otra parte, el día de los Santos Inocentes (28 de diciembre) se festejaba con bromas y burlas desde hacía siglos, y las romerías coloniales surgidas en torno a los nuevos santuarios tienen estrecho parentesco con ciertas ferias andaluzas.[5]

[4] Foster, *Culture and Conquest*, 198-9 (y *Cultura y Conquista*, 342-3 y n. 6). En relación con la supervivencia de ritos paganos en la Europa cristiana se puede consultar siempre con provecho *The Golden Bough*, de Frazer. En la Nueva España, donde las tres grandes solemnidades religiosas anuales eran la Navidad, el Corpus y la Asunción (Pazos, "La Asunción en las misiones franciscanas", 335), el día de San Juan no tuvo el rango de que disfrutó en el cristianismo de la baja Edad Media. Sobre las fiestas de San Juan Bautista en 1538, *cf.* Rojas Garcidueñas, *Autos y Coloquios*, Prólogo, XIII. J. B. Russell, 201, donde se hace referencia, en lo que respecta al origen de la danza de San Vito, a Edwin O. James, *Seasonal Feasts and Festivals* (N. York, 1962), 225-6.

[5] Los detalles relativos a los orígenes y arreglo de la procesión del *Corpus*

La fiesta de la Natividad de Cristo, conmemoración jubilosa por excelencia del cristianismo fijada el 24 de diciembre (solsticio de invierno) desde antes del Concilio de Nicea, fue introducida en la Nueva España por fray Pedro de Gante. Así lo cuenta él mismo a los religiosos de Flandes en carta del 27 de junio de 1529: "[estando] próxima la Navidad hice llamar a todos los convidados, de toda la tierra... los cuales oían cantar la mesma noche... a los ángeles: ¡Hoy nació el Redentor del mundo!... en el patio de... san Francisco [de México]". Motolinía fue testigo, poco después, de cómo había cundido por todas partes la costumbre de festejar la Navidad y de cómo por leguas y leguas se veían las fogatas que hacían los indios y se oían sus cantos, tamborazos y el repique de las campanas. En fecha indeterminada pero que cae dentro de la primera mitad del siglo XVI, se importó a la Nueva España el belén, portal o n a c i m i e n t o, escenificación de la Natividad. Su creador fue san Francisco de Asís, quien en 1223 improvisó en una cueva cercana a Greccio en Umbría la escena navideña con un pesebre lleno de heno, un buey y un asno para allí pronunciar su prédica. La costumbre de poner el n a c i m i e n t o como parte de los festejos navideños llegó a España por dos caminos: vía Nápoles y a través de los franciscanos; en un principio la representación del nacimiento de Cristo se hacía únicamente en las iglesias. Dice Romero de Terreros que el portal de Belén no es más que una versión modificada del primitivo escenario de los "milagros" que se celebraban en las iglesias de la Edad Media; y también afirma que las figuras y animales con que se componían los primeros n a c i m i e n t o s mexicanos se esculpían de zompantle, madera casi tan ligera como el corcho. En las fiestas del jueves de *Corpus* en Tlaxcala, en 1539, organizadas y descritas por Motolinía, se escenificó un auto de los Reyes Magos en el que figuró, "tirada por cordeles", la estrella de Belén. Parece que el auto del siglo XVI en náhuatl llamado la "Adoración de los Reyes" y publicado en 1900 por Paso y Troncoso, fue puesto en escena el 6 de enero de 1587 en el atrio de la iglesia de Tlajomulco (Jalisco) en presencia de los franciscanos visitantes el padre comisario Ponce y Antonio de Ciudad

Christi durante la Colonia pueden verse en las siguientes fuentes: González Obregón, 440; Arom, 39; Lázaro Carreter, 33; Foster, *Cultura y Conquista,* 332; Leicht, *Puebla,* 473-4; López de Villaseñor, 461; Bayle, *Santísimo,* 251 y 267; A. Rey, *Cultura y costumbres del siglo xvi,* 58; y García Cubas, 370. Foster, en *Culture and Conquest,* 208, trata del día de los Inocentes; y sobre las enramadas y romerías informan Céspedes del Castillo, en "Las Indias... siglos XVI y XVII", III, 434; y A. Rey, *op. cit.,* 118.

Real. Aquella representación fue una de las primeras efectuadas fuera del templo y por ello pudo ser aplaudida por 5,000 indios. Allí mismo, según el Padre Pazos, se venía escenificando la Navidad por lo menos desde 1557, en una forma que podríamos llamar en vivo; figuraban ya en ella otros personajes, para entonces incorporados ya al Belén tradicional: coros de ángeles y de pastores, Herodes y los Reyes Magos "que tardaron dos horas en llegar". El tetrarca apareció sentado bajo una "ramada" (según Bernal Díaz, Cortés protegía con enramadas las imágenes de Nuestra Señora colocadas por él en las pirámides), y el pesebre estaba recubierto con el "moho o maheojo . . . que se cría en las encinas o robles". Los pastores cantaban versículos de la liturgia navideña *(quem vidistis pastores?)* y villancicos, corrientes en las iglesias españolas de fines de la Edad Media, enseñados por fray Pedro de Gante a sus alumnos. Por último, la moderna "cena de N a v i d a d" tiene un significado sacramental; en efecto, Sinanoglou ha explicado que sus orígenes pueden encontrarse, a través de la costumbre medieval de comer figurillas del Niño Dios de pan o de azúcar, en las homilías de San Gregorio Magno, quien expresó la correlación del pan eucarístico con el cuerpo del Cristo neonato.[6]

Fray Diego Durán advirtió a los frailes que no cambiaran de fecha las fiestas cristianas a petición de los indígenas, pues a veces éstos pretendían celebrar sus antiguas idolatrías en la fecha solicitada, mezclando ambas festividades para que los sacerdotes cristianos no advirtieran su verdadera intención. Pero el buen dominico olvidaba que la superposición de fiestas paganas y cristianas en el calendario eclesiástico era una vieja costumbre de la Iglesia; seguramente tampoco se enteró de que en su época los agustinos recurrían al procedimiento exactamente inverso, o sea a introducir festejos de contenido cristiano

[6] Carta de fray PEDRO DE GANTE, del 27 de junio de 1529, *ap.* Trueba, *Pedro de Gante,* 28. Francis Borgia Steck, *Motolinía's History of the Indians of New Spain* (Washington, Acad. of Franciscan History, 1941), I, 142. Sinanoglou, 496 y Foster, *Culture and Conquest,* 203 y 208 (*Cultura y Conquista,* 305-1) estudian los orígenes italianos del "nacimiento". Romero de Terreros, "Nacimientos" (sin paginación). Pazos, en "El teatro franciscano" narra las fiestas del Corpus en Tlaxcala en 1539, citando a MOTOLINÍA, *Hist. Indios N. Esp.* (Barcelona, 1914), 68, y la ed. de Madrid, 1873, de la *Relación del Padre Ponce,* que en realidad fue escrita por fray Antonio de Ciudad Real. Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, c. CXV; II, 28; también Rubén M. Campos, 72, describe el auto sacramental de Tlajomulco. Acerca de los villancicos de Navidad y su difusión por obra de Pedro de Gante, ver Torre Villar, *Pedro de Gante,* 23; Orta Velázquez, 147; y Sinanoglou, 494, 504-5 y 509, sobre la naturaleza *quasi eucaristica* de la cena de Navidad. El árbol de Navidad es de origen germánico y no se le conoció en México durante la Colonia.

en las fechas dedicadas por los naturales para honrar a sus antiguos dioses. Tal fue, según todos los indicios, el origen de las "posadas" que según Romero de Terreros únicamente existen en México. Como es sabido, las nueve jornadas o posadas se celebran las ocho noches anteriores a la Nochebuena y culminan en esta misma (o sea del 16 al 24 de diciembre); se ha dicho que simbolizan los nueve meses de embarazo de la virgen María, pero en realidad son una versión modificada de las antiguas misas llamadas de Aguinaldo. Por otra parte, en el calendario ritual azteca el quinceavo mes del año comenzaba, según los años, entre el 3 y el 11 de diciembre, para culminar veinte días después (o sea entre el 22 y el 30 del mismo mes) con el panqueltzaliztli o "levantamiento de banderas", la gran fiesta natalicia de los nahuas: el nacimiento de Huitzilopochtli. La época del festival del dios mexica correspondía, pues (como ha señalado J. J. Crespo de la Serna), a la Navidad cristiana aunque las fechas exactas podían coincidir o no en un año dado. Valdría la pena esclarecer además (si bien esto por hora no parece posible) la correspondencia de fechas de los calendarios cristiano y texcocano, el cual regía antes de la conquista en Acolman, donde según Andrade Labastida se originaron las posadas. Dice este autor, en efecto, que el prior de San Agustín de Acolman fray Diego de Soria obtuvo en Roma del Papa Sixto V (1585-90) una bula para celebrar en la Nueva España del 16 al 24 de diciembre nueve misas llamadas *de aguinaldo*. Esta afirmación coincide con la de Vicente T. Mendoza, quien citando a fray Juan de Grijalva, informa que, por lo menos desde 1586, los agustinos ya practicaban en sus iglesias conventuales (entre ellas Acolman) la "antigua devoción de nuestra sagrada religión... de cantar las misas que llaman de Aguinaldo nueve días continuos antes de la Pascua de Navidad, a la hora que amanece". Los frailes de Acolman —prosigue Andrade Labastida— aprovecharon esas misas para infundir a los indios el espíritu de la nueva religión durante los mismos días en que los aztecas celebraban el nacimiento de Huitzilopochtli; ellos fueron quienes idearon que después de cada misa se representara una de las nueve jornadas del viaje de san José y la Virgen de Nazaret a Belén, pidiendo posada, representaciones que luego tuvieron por escenario los atrios de las iglesias. Más tarde, pero no se sabe realmente cuándo —añade por su lado Vicente T. Mendoza— las misas de aguinaldo fueron acompañadas con música de órgano, canto de villancicos y ritmos de panderos, cascabeles, sonajas, campanitas y huíjolas (silbatos de origen indígena). Si imaginamos ese festejo no en el atrio sino en la casa, agregándole como sugiere Andrade, juguetes y una olla llena de con-

fites, que uno de los participantes rompe con un palo y con los ojos vendados para simbolizar la fe, tendremos completo el cuadro de la posada con todo y piñata. En todo caso, la voz "aguinaldo" es de origen celta, como las melodías de muñeira gallega que acompañan las peticiones infantiles de dulces o juguetes en las posadas. La costumbre cundió por todas partes, ya que Aurelio M. Espinosa informa que entre las composiciones dramáticas de carácter popular y religioso de su nativo Nuevo México, figura una llamada *Las Posadas,* en la que se cuenta en versos octosílabos el episodio de José y María "buscando posada" por las calles de Belén.[7]

El origen de la p i ñ a t a no encierra misterio alguno. En España el carnaval se prolongaba hasta el primer domingo de Cuaresma llamado "domingo de piñata". Esta palabra viene del italiano *pignatta,* que designa una vasija redonda parecida a una piña (fruto del pino) por su forma; se llenaba de dulces, se colgaba durante el baile de máscaras del mencionado primer domingo de Cuaresma y se rompía con el regocijo de los presentes. Según Foster, esta costumbre persiste en Levante, aunque convertida en simple fiesta infantil; también, el carnaval de Mérida, Yucatán, terminaba según Vázquez Santana y Dávila Garibi, con el llamado "baile de la piñata". En México, según Andrade Labastida, la olla vistosamente revestida de papel de China simboliza a Satanás, que con su luciente aspecto seduce a la humanidad; por ello, hay que "romper la piñata" para con ella destruir el símbolo.[8]

El célebre lego franciscano Pedro de Gante, que, como se ha visto, introdujo en México los festejos y cánticos navideños, también sentó en la Nueva España las bases de una educación de los naturales basada en la tradición cristiano-occidental. Hasta su muerte en 1572

[7] Fray Diego DURÁN, II, 246, 266, 267, cit. por Fernando B. Sandoval en *Estudios de Historiografía,* 64. Romero de Terreros, "Nacimientos" (sin paginación). Sobre el origen de las posadas, *cf.* Samuel Bernardo Lemus (art. en *El Universal* del 18 de dic. de 1980, titulado "Posadas mexicanas"); V. T. Mendoza, *Lírica Infantil,* 121, y espec. Andrade Labastida, 37, 40 y 41. V. T. Mendoza, en "Música de Navidad", s.p., cita la *Crónica* de fray Juan de GRIJALVA, de 1624. Aurelio M. Espinoza, *Nuevo Méjico,* 7. V. T. Mendoza, en *Panorama,* 40, señala el origen gallego de ciertas melodías infantiles navideñas. *Cf.* García Cubas, 293-94.

[8] Foster, *Culture and Conquest,* 177 y 188 *(Cultura y Conquista,* 305); *cf.* Vázquez Santana y Dávila Garibi, *El Carnaval,* 68. Andrade Labastida, 42. Gloria Grajales, 94.

(vivió unos 90 años), educó incansablemente incontables generaciones de discípulos indios, dándoles lo que para él eran los medios esenciales de salvación de su alma. Les impartió una enseñanza inspirada en los ideales del cristianismo primitivo y de la tradición clasicista europea. Educado con esmero por los Hermanos de la Vida Común en su nativa Flandes, como pariente próximo que era de Carlos V, su obra en México expresó las aspiraciones de espiritualidad características de lo que se ha llamado la Devoción Moderna fundada por Juan de Ruysbroec y Gerardo de Groote, y cuyos más brillantes exponentes fueron Tomás de Kempis, Juan Gersón, Adriano de Utrecht y Erasmo de Rotterdam. Producto de la inquietud reformadora del siglo XIV, la devoción moderana pedía de sus seguidores observar una conducta sencilla basada en una virtud y una fe que imitaran las de Cristo, así como la meditación de los Evangelios, una rica vida interior y la lectura y difusión de los buenos libros, en primer lugar la Biblia. La devoción de fray Pedro por San José (por ejemplo, dio a su escuela el nombre de *San José* de los Naturales) refleja una actitud de los franciscanos observantes, quienes proclamaron santo patrono al padre putativo de Jesucristo, en Flandes en 1523, cincuenta años antes de que ese culto se propagara en el mundo hispánico por iniciativa de santa Teresa de Ávila. Dicho sea de paso, esta propagación del culto del Patriarca es paralela a la difusión del de la Virgen en la alta Edad Media, pero con la diferencia de que mientras éste surgió y fue fomentado en los ambientes de la vida de corte, como reflejo de las actitudes literarias de la época (feudales), el culto de San José fue una expresión del operativismo de la burguesía naciente compuesta por mercaderes y artesanos. En la escuela fundada en México por fray Pedro de Gante se siguieron los modelos de las de Deventer y Zwolle (que valieron a la congregación de la Vida Común la admiración general), se enseñaban en ella las artesanías y otras disciplinas como la música coral con tan excelentes resultados que su fundador pudo ufanarse ante Carlos V de que sus cantores indios no tenían nada que aprender del admirable coro de la capilla imperial de Viena. La piadosa congregación flamenca de que procedía fray Pedro se ocupó mucho de la educación de la juventud, desarrollando también una confianza ciega en el poder redentor de la inocencia. A pesar del trágico precedente de la Cruzada de los Niños, organizada en el siglo XII con la intención de reconquistar el sepulcro de Cristo por medio de la inocencia (empresa naturalmente fracasada), fray Pedro recurrió a niños indios para predicar el Evangelio e incluso para rezar los santos oficios. Por otra parte, la *Imitatio Christi* de

Tomás de Kempis representa el lazo que une la *devotio moderna* con la actividad de los jerónimos y su creciente interés en aquella época en la realidad del hombre; estos frailes tuvieron su propia congregación en Flandes antes de abrir un primer capítulo español en Guadalupe de Extremadura en 1415, y gobernaban la Española cuando Grijalva, Hernández de Córdoba y Cortés estaban explorando las costas mexicanas. Hay también indicios de que a principios del siglo XVI los franciscanos flamencos fueron influidos por los escritos apocalípticos de Joaquín de Flora (por ejemplo, a través de la filosofía mística de Juan Eckhart), profecías que, como se verá después, tuvieron tal influencia sobre los franciscanos de México durante ese siglo, que la labor evangelizadora de éstos no puede ser entendida y evaluada sin tomar en cuenta el efecto que produjeron en ellos aquellos escritos escatológicos. Por último, es interesante anotar que, consecuente con los ideales de la devoción moderna, la cual sin rechazar las formas externas de la religión siempre les anteponía la virtud y la fe, fray Pedro de Gante se negó en tres ocasiones a ser ordenado sacerdote y rehusó también el nombramiento de arzobispo de México.[9]

Fray Pedro informaba desde 1529 a sus hermanos en religión de Flandes que en la Nueva España los franciscanos habían recogido en sus casas a los hijos de los señores y principales indios, instruyéndolos en la fe para que después la enseñasen a sus padres; y añadía que

[9] BEAUMONT, II, 88, llama Pedro de Mura a fray Pedro; Salazar, 5-6, usa las formas van der Moere, Moor o Mura; y fray Alonso FERNÁNDEZ, c. XIII, p. 67 lo llama Pedro de Gandavo, al parecer latinizando el nombre del lugar de su nacimiento. Algunos indios tomaron en su honor el apellido "de Gante", entre ellos don Miguel de Gante, cacique de Quauhtepeque, hoy Cuautepec, Hidalgo. Fray Pedro lamentablemente escribió muy poco, por lo que es difícil conocer con exactitud su pensamiento. Los datos proporcionados en el texto acerca de su formación y de su obra educativa y apostólica proceden, además de las obras de P. de Ceuleneer y de sus propias CARTAS, de las siguientes fuentes: Ajo y Sanz de Zúñiga, II, 71; Torre Villar, *Pedro de Gante,* 13-14; Ezequiel A. Chávez, 44 y 53; León E.-Halkin, "La *Devotio Moderna* et les origines de la réforme aux Pays-Bas", en *Colloques de Strasbourg* (9-11 mayo de 1957), 46 y 51; Maravall, 209; Stevenson, 51-53; y Kobayashi, 230. McAndrew, en *Open-Air Churches,* 369 *sq.,* informa, además de ocuparse de fray Pedro, que el culto de san José fue exaltado por Juan Gersón en el Concilio de Constanza (pp. 395-6). Torre Villar, en *Mexicanos Ilustres,* 27, recuerda que Pedro de Gante insistió en recibir ejemplares de la Biblia para su tarea de instrucción religiosa. Fraker, 204-5, discute el paralelismo entre los jerónimos españoles y la escuela de Devoción Moderna. Américo Castro, en "Lo hispánico y el erasmismo", 41, insiste en ese paralelismo. Artz, 312, 428-9, establece el lazo entre Eckhart y Joaquín de Flora. MENDIETA, en *Vidas Mexicanas,* confirma que fray Pedro no quiso ordenarse sacerdote.

"saben estos muchachos leer, escribir, cantar, predicar y celebrar el oficio divino a uso de la iglesia *(divinum officium more sacerdotum)*..." En una carta escrita a Carlos V el 31 de octubre de 1532, relativa al mismo tema, dice en relación a san José de los Naturales, que "continuamente cada día se enseñan quinientos y seisçientos muchachos". Por aquellas fechas, explica en otra misiva, los alumnos indios "tenían sermón... donde se ensayaban para ver quien era mas habil para ir a predicar a los pueblos", adonde iban generalmente los sábados, de dos en dos. También estaban a cargo de la lucha contra la idolatría en dichos pueblos pues "cuando era fiesta o dedicación de los demonios... [se] enviaba a los mas habiles para las estorbar". El fraile flamenco estaba muy satisfecho de este aspecto de su obra, pues todavía en 1558 informaba a Felipe II acerca de ella, refiriéndole que los adolescentes indios, además de resultar buenos predicadores, aprendían "a cantar el oficio divino para lo oficiar". En Yucatán se asignaron igualmente tareas evangelizadoras a indios jóvenes, pues allí funcionaba otra escuela semejante que contaba con 1,000 alumnos. Fray Martín de Valencia, jefe de los Primeros Doce franciscanos, elogia ese sistema en una carta dirigida también en 1532 al comisario general de su orden, en la cual se dice que en algunas partes se cuentan más de 500 niños que "predican a sus padres y... en los púlpitos maravillosamente [y]... cantan... las horas de Nuestra Señora y la misa con mucha solemnidad". En otra carta del mismo año que con otros franciscanos dirigió a Carlos V, fray Martín precisa que sus discípulos "ofician las misas", descubren y destruyen ídolos y apartan a los adultos de sus vicios nefandos, a resultas de lo cual "a vezes su vida corre peligro". Efectivamente, por lo menos tres niños fueron martirizados en Tlaxcala. En otra misiva, fechada en Tehuantepec en enero del año siguiente y dirigida también al emperador por fray Martín y sus compañeros, se informa que los hijos de los caciques y principales han aprendido a "cantar el Oficio eclesiástico y decir las Horas cantadas y oficiar las misas". Por su parte, el obispo Zumárraga (también franciscano) confirmó en 1532 al capítulo de su orden en Tolosa que tales niños predicaban "con elegancia"; y Motolinía afirma que aquellos experimentos tuvieron un éxito tal que los discípulos indios "fueron pronto colocados al frente de la evangelización en compañía de los frailes". En breve y rutinario juicio de residencia a que Vasco de Quiroga fue sometido en 1536, fray Antonio de Ciudad Rodrigo prestó un testimonio según el cual el evangelizador de Michoacán preparaba niños otomíes en Santa Fe de México, donde "los indios cantaban y oficiaban la misa muy bien", para ir a predicar entre sus

padres. Se trataba sin duda de la llamada "misa seca" que podía ser oficiada por un lego como Pedro de Gante o un laico debidamente autorizado, en la cual no se encendían velas y se omitía el acto de la consagración. Los indios la decían y cantaban "con toda solemnidad", informó en 1536 el provincial franciscano fray García Cisneros, rezaban "las horas, e maitines, e vísperas", e incluso oficiaron en "las bigilias e misa" de unos responsos en ocasión de la muerte de la emperatriz Isabel en 1540, según comunicó Zumárraga a Carlos V en su carta de pésame. La educación cristiana de los niños indígenas y la conversión de los adultos mediante las prédicas de los pequeños fue desde un principio apoyada con entusiasmo por Cortés.[10]

Los primeros franciscanos, especialmente Pedro de Gante, esperaban que la inocencia produjera milagros. Otros religiosos escogieron a la Nueva España del siglo XVI como escenario para la realización de sueños y utopías de tipo religioso-espiritualista, frecuentes en la Europa de los siglos XV y XVI como han observado Maravall y Beltrán de Heredia. En sus experimentos de los hospitales de Santa Fe (nombre que ilustra su interés básico en que el cristianismo fuera para los indios un medio de autodefensa), Vasco de Quiroga se inspiró —afirma Ri-

[10] CARTA de fray Pedro de GANTE del 27 de junio de 1529 (traducción del latín que, a su vez, refleja el texto original castellano, hoy perdido) *ap.* CHAUVET (ed.) CARTAS de FRAY PEDRO DE GANTE, 17. La CARTA del 31 de octubre de 1532 es una de las CARTAS DE INDIAS, I, 52; J. Lockhart y E. Otte (ed.) LETTERS, 211, la publican en versión inglesa; y alude a ella Pazos, "Los franciscanos y la educación literaria", 19. La tercera CARTA de fray Pedro que se menciona en el texto está publicada en fray PEDRO DE GANTE, CARTAS, *ap.* García Icazbalceta, *Nueva Col. de Docs.*, pp. 222-3 (carta principal) y 230-31 (duplicado); la primera transcripción utilizada en el texto es del duplicado; y la segunda, de la carta principal. La CARTA de 1558 está reproducida en el CÓDICE FRANCISCANO (México, 1941), 205, y la cita Pazos, *op. cit.*, 35. McAndrew, en *Open-Air Churches*, 76-77, se refiere a la escuela en Yucatán. La Carta de 1532 de fray MARTÍN de VALENCIA al comisario general es citada por BEAUMONT, II, 151; y la dirigida junto con otros religiosos a Carlos V ese mismo año está reproducida en CARTAS DE INDIAS, I, 56. MOTOLINÍA, en su *Hist. de los Indios*, 214-7, relata el martirio de los niños indios. La CARTA de fray MARTÍN de VALENCIA fechada en Tehuantepec el 18 de enero de 1533 puede ser consultada en García Icazbalceta (ed.) *Nueva Col. de Docs.*, 179. La carta de ZUMÁRRAGA al capítulo de Tolosa está transcrita en BEAUMONT, II, 151. MOTOLINÍA, *Hist. Ind.* (ed. 1969), 19; *cf. Kobayashi*, 255-6. N León (ed.) DOCUMENTOS INÉDITOS DE VASCO DE QUIROGA (IX, RESIDENCIA...), 70. El testimonio de fray GARCÍA CISNEROS es transcrito por BEAUMONT, II, 169. La carta de ZUMÁRRAGA a Carlos V con el pésame por la muerte de la emperatriz ha sido publicada por FABIÉ (ed.), NUEVA COLECCIÓN, 32. *Cf.* Lafaye, 55, y Alejandra Moreno Toscano, 45, sobre las relaciones entre Cortés y los misioneros.

card— tanto en la edad apostólica como en la *Utopía* de Tor Moro, obra que al parecer no conoció sino hasta su llegada a Méx En todo caso, según la opinión de Warren, la influencia de Tor Moro en la obra de don Vasco está mezclada con muchos elemer específicamente cristianos; además, el esquema de sus comunidades id les necesariamente se adaptó a los modelos españoles. Para Bataill en el fondo en 1535, el obispo don Vasco deseaba fundar "una Igl primitiva renaciente".[11] Por otra parte, Las Casas hizo, después del mencionado de Cumaná, otro experimento en la Verapaz, prec mente en las provincias de Tuzulutlán y de los lacandones, del c se propuso alejar rigurosamente a todos los españoles en especia eran encomenderos, excepto los frailes. Tal experimento fue en re dad, según Góngora y otros autores, un intento de desarrollar lit mente pueblos de indios, protegidos por privilegios y libertades mec vales. Según su idea, sólo sus hermanos dominicos harían posible se conservaran las viejas costumbres e instituciones prehispánicas an gamándoles con los valores cristianos. Por esto mismo aquella cor nidad ideal no prosperó, pues era incompatible con el espíritu de Conquista y con los efectos que de ella se esperaban. No se pu omitir aquí, por último, la mención de otra utopía igualmente dif de realizar: la Insulana. Según noticias del padre Mendieta y recientes estudios de Rubial, el general de la orden de san Franci fray Andrés Insulano autorizó en 1549-50 a doce hermanos menc de México procedentes de la provincia de san Gabriel en España fundar una nueva comunidad. Los movía la decepción ante el decli del rigor franciscano evidente en su época especialmente por la acur lación de bienes por parte de la orden, y su objeto era buscar en soledad eremítica una mayor perfección del ideal franciscano. P el experimento no prosperó.[12]

El intento más trascendental de hacer triunfar en la Nueva Esp un ideal sublime de carácter religioso no fue ninguno de los ha

[11] Maravall, 200 y 223 (quien cita a Heredia). Ricard, "Age d'or", Bataillon, *Erasmo y España*, II, 446. Warren, *Vasco de Quiroga*, 7, 30, 3 y 119. La cita de Vasco de QUIROGA relativa a la "Iglesia primitiva renacier es de Bataillon, "Novo Mondo", 346-7.

[12] El experimento de la Verapaz es analizado por REMESAL, VIII, IX; II, por Saint-Luc y por Góngora, *Estado en el Derecho Indiano*, 200-1; respe al territorio entonces llamado Verapaz, ver J. F. Ramírez, "Noticia so Motolinía", LXXVI y González Cicero, 66. MENDIETA se refiere al experime de la Insulana en *Hist. Eccles. Ind.*, V, xliii; IV, 120; *cf.* Rubial, 45-46.

aquí mencionados, sino el de un grupo de franciscanos, que creyeron preparar, con base de los escritos proféticos medievales del abate calabrés Joaquín de Flora (1145-1202), nada menos que el *millenium,* o sea la llegada de la Edad de la Perfección. Antes de ellos, sin embargo, Cristóbal Colón, quien según Phelan conocía directa o indirectamente las profecías joaquiníticas, estaba convencido en los días de su cuarto viaje de que, siendo sus descubrimientos un medio de propagar universalmente el cristianismo, era suya la misión de hacer realidad la profecía apocalíptica del reino milenario que precederá a la parusía, o sea al segundo advenimiento de Cristo para juzgar a los hombres. Tal profecía anunciaba, entre otras cosas, la liberación y reconstrucción del Monte Sión y Jerusalén por obra cristiana, y al respecto, dice Bloomfield, Colón recordaba que, según Joaquín de Flora, el predestinado a llevar a cabo esa obra debía venir de España. La convicción de tener una misión trascendente fue expresada en otra ocasión por el Descubridor, en una carta de 1502 dirigida al Banco de San Jorge, de Génova, donde dice que "Nuestro Señor me ha fecho la mayor merçed que después de Dabid él aya fecho á nadie". Pero las profecías de Joaquín de Flora iban más allá de la restauración de Jerusalén; su obra sobre el *Evangelio Eterno* concebía la historia como la realización de un plan divino, anunciando su culminación en una época futura, cuando el descendimiento del Espíritu Santo, precedido por grandes conflictos con musulmanes y herejes así como por la aparición del Anticristo, revelaría a los hombres, ya sin necesidad de intermediarios, los misterios divinos. Llegaría así la Edad de Perfección, en la que se restauraría la pureza del cristianismo primitivo, el *millenium,* que consumaría los siglos y a cuyo término Jesucristo regresaría a la tierra a designar a los escogidos para la vida eterna. El místico calabrés creó en sus escritos una verdadera tipología de la historia: en una serie de concordancias, cada sucesiva edad de la humanidad (tres, una por cada persona de la Trinidad) representaba una mejor realización o perfeccionamiento de la anterior. La iglesia del Padre o del Antiguo Testamento (la Sinagoga), iniciada con Adán, fue transfigurada por la segunda edad, la del Hijo o de la Iglesia, porque Cristo, segundo Adán, le dio un significado trascendental. Mientras que las dos primeras edades se habían inspirado respectivamente en el Antiguo y en el Nuevo Testamentos, la tercera, que había de ser iniciada por un tercer Adán o segundo Cristo, el *dux novus,* sería la edad final, la de la Perfección. La inspiraría el Espíritu Santo por medio del *Evangelium Aeternum* anunciado por Joaquín de Flora, y en ella implícitamente no serían necesarios los sacramentos y por ende tampoco los sacerdotes

ya que los hombres, habiendo descendido sobre ellos el Espíritu Santo, verían a Dios por así decirlo cara a cara. Con tan revolucionaria tesis Joaquín de Flora no sólo introdujo la idea moderna de progreso en el proceso histórico (*i.e.,* las cosas tienden a mejorar con el correr del tiempo), sino que, tácitamente, puso en jaque a la jerarquía eclesiástica que constituía la osamenta de la Iglesia en la Edad del Hijo. En efecto, en la tercera edad los dones del Espíritu Santo serían prodigados por "hombres espirituales" *(viri spirituales),* quienes conducirían a la humanidad a su plena realización. No es de extrañar que algunos monjes y, principalmente los franciscanos "espirituales" u observantes, con el énfasis que ponían en la pobreza apostólica y en la estricta aplicación de la regla de la orden, se hayan sentido llamados a desempeñar aquella misión, la última y mayor de todas. Serían ellos quienes revelarían a los hombres el significado de los sacramentos, alegorías y símbolos de la Iglesia papal, como Cristo había revelado los misterios de la Sinagoga de la Edad del Padre.[13]

Dante rindió homenaje a Joaquín de Flora y a su espíritu profético colocándolo en el Paraíso. Muchos escritos políticos del siglo XIII principalmente aquellos en que se presentaba como Anticristo a Federico II de Suabia con frecuencia lo citan. Los franciscanos espirituales, vistos con desconfianza por Roma y por Aviñón, se hicieron sus campeones, así como también el catalán Arnoldo de Villanova y, en el siglo XIV, Dolcino de Novara. El eco de sus profecías ejerció una gran fascinación a fines de la Edad Media entre las beguinas de Flandes, Provenza y Cataluña, y sobre la escuela flamenca de la Devoción Moderna.

Ni los frailes jerónimos ni los franciscanos reformadores de la provincia española de san Gabriel (de donde vinieron a la Nueva España algunos de los "primeros doce") escaparon a la influencia de Joaquín de Flora. Esta inspiró también a los milenaristas ingleses de la época de Cromwell y, ya en pleno siglo XVII, al jesuita portugués Antonio Vieira, confesor en Roma de Cristina de Suecia, y al franciscano del Perú Gonzalo Tenorio, quien señaló el sentido claramente escatológico que tiene el término "Nuevo Mundo". Norman Cohn opina que los escritos proféticos de Joaquín de Flora de hecho fueron los que mayor influencia ejercieron sobre todo el pensamiento europeo

[13] Acerca de la influencia de Joaquín de Flora sobre Colón, ver Phelan, 21, 22 y 134 (donde se cita la carta al Banco de San Jorge); y Bloomfield, 37-38. Sobre los escritos del abate calabrés en general, ver Phelan, 59; y E. R. Daniel, Int., XII y XIII.

hasta la aparición del marxismo. Veremos aquí cuál fue su influencia en América, limitándonos a México como impone nuestro tema.[14]

La influencia que en la Nueva España tuvo el joaquinismo, sobre todo entre los franciscanos de la "regular observancia" a cuya cabeza estaba Jerónimo de Mendieta, no fue directa sino que procedía de la Península (como ha observado entre nosotros Silvio Zavala), y era una influencia muy de trasmano. Podría decirse que no se atrevía a decir su nombre, porque no se ha encontrado referencia explícita a Joaquín de Flora en las fuentes novohispánicas, debido quizás a la desconfianza con que sus ideas eran vistas por la autoridad eclesiástica. En todo caso, la influencia joaquinística en España fue patente entre los frailes de la época y no se limitó a ellos. En un folleto reveladoramente titulado *Somnium de futura orbis monarchia,* y de evidente inspiración joaquinista como dice Tognetti, Mercurio de Gattinara dirigió en 1517 al futuro Carlos V (de quien habría de ser con el tiempo Gran Canciller) una exhortación a colocarse a la cabeza del mundo para asegurar el triunfo del cristianismo, asumiendo el papel del *dux novus* de la profecía. La reforma del clero regular auspiciada bajo los Reyes Católicos por el cardenal Cisneros (franciscano) permitió que en España renaciera un misticismo apocalíptico de matiz joaquinítico, según afirma Phelan. Por su parte, Maravall estima que esa reforma tuvo por base la tendencia al primitivismo propia de la orden franciscana desde su creación. Bajo los auspicios del cardenal Cisneros, el franciscano fray Juan de Guadalupe introdujo a partir de 1498, primero en Granada y luego en cinco monasterios de Extremadura, ciertas reformas necesarias para restablecer la pura observancia de la regla de san Francisco. En los monasterios extremeños señalados la reforma se implantó definitivamente en 1505, informa Baudot, y aquellos cenobios se agruparon primero en la custodia del Santo Evangelio y luego, en 1519, en la provincia franciscana de San Gabriel. Los franciscanos de la Nueva España, para señalar su filiación espiritual, adoptaron poco después la primera denominación mencionada practicando una estricta pobreza evangélica. Su misión en México fue inequívoca, añade Baudot: la evangelización de los indios, cuya aparición en el horizonte del cristianismo era una clara señal de la proximidad de los últimos tiempos, y de cuya conversión dependía la llegada del *mille-*

[14] Dante alude al "calavrese abate Giovacchino / Di spirito profetico dotato" (Par., XII, 140-141). Sobre la influencia de su pensamiento en la Europa medieval y moderna, ver Phelan, 118; G. Boas, 206-216; Fraker, 199; Norman Cohn, 115; y R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza* (Roma, 1959).

nium y el cumplimiento de las promesas del Apocalipsis. Pasando a los jerónimos, custodios del santuario extremeño de Guadalupe (y de los de Yuste y el Escorial) podemos recordar que siempre inspiraron sospechas de joaquinismo por su quietismo y su tendencia a un extremo rigorismo, sospechas que no logró disipar el historiador apologético de la orden, fray José de Sigüenza. Bataillon informa que la primera misión que en 1516 intentó la evangelización pacífica de Tierra Firme, integrada por franciscanos "de nación picarda", tenía tendencias joaquinísticas; y manifiesta su sorpresa ante el lenguaje utilizado en los documentos oficiales o particulares relativos a las primeras misiones enviadas a América por la orden de San Francisco, el cual evoca "los últimos tiempos del mundo" vaticinados por Joaquín de Flora, que merced al apostolado de los frailes serían la época del reino del Evangelio Eterno.[15]

La importancia de que la Nueva España goza en la tradición milenarista se debe a que ahí los frailes tuvieron la primera y única oportunidad de crear, en vísperas del fin del mundo, un paraíso terrestre en el cual toda una nación —los indígenas— estuviera consagrada a la búsqueda de la perfección cristiana y de la pobreza evangélica. Las nuevas órdenes mendicantes, fundadas por san Francisco y santo Domingo, que renovaron espiritualmente a la Iglesia, fueron para el pensamiento joaquinítico de los siglos XIII y XIV, el presagio de la penúltima etapa de la historia previa a la llegada del Milenio y de la edad del Espíritu Santo. El programa teológico e incluso político de esas órdenes ha quedado en la Nueva España literalmente expresado en términos joaquinísticos en la puerta de San Francisco de Puebla, donde en la hoja derecha aparecen ambos fundadores respectivamente con las leyendas: FRANCISCUS PATER APOSTOLICUS y DOMINICUS DUX GENTIUM. La perspectiva escatológica de cristianizar a los indios para acelerar el fin de los tiempos fue, dice Bataillon, una experiencia casi alucinante para fray Martín de Valencia, Motolinía, Sahagún y Mendieta, todos ellos franciscanos y todos más o menos influidos por la profecía de Joaquín de Flora. Recrear la simplicidad

[15] Zavala, *Mundo Americano,* I, 456. Solano, en 299, afirma que la mayoría de los franciscanos que se establecieron en la Nueva España pertenecían a la "regular observancia". Tognetti, 155-6. Sobre las reformas del cardenal Cisneros mencionadas en el texto, *cf.* Phelan, 15-208. Baudot, 80-83. A. Castro alude a los jerónimos de Guadalupe en "Lo Hispánico", 14 y 38, y también habla de ellos Fraker, 203. Bataillon, "Evangelisme", 28-30; "Novo Mondo", 346-7. Maravall, 215-219, examina la posible influencia de Savonarola, a través de la Beata de Barco de Ávila y de fray Martín de Valencia, sobre el espiritualismo franciscano en la Nueva España.

y la pobreza de la edad apostólica ya no era posible en la vieja Europa; se necesitaba un Nuevo Mundo. Y fue justamente un humanista cristiano, formado espiritualmente en la tradición de la devoción moderna, el papa Adriano VI (antiguo preceptor de Carlos V) quien, en su breve *Exponi nobis* de 1522, prometió a los franciscanos y dominicos de la Nueva España que recibirían por su labor la misma recompensa que los Apóstoles. Pero los frailes tenían prisa. Motolinía describe, por ejemplo, escenas impresionantes de bautizos de multitudes (en una ocasión hasta 15,000 en un día en Xochimilco); compartía la convicción de los demás franciscanos de que la eficacia de este sacramento era *ex opere operato,* o sea que no requería la previa profesión de fe del bautizado. Su ardiente deseo era, dice Kobayashi, hacer del mundo indígena una nueva cristiandad equiparable a la iglesia primitiva de los Apóstoles. Dentro de este esquema, justo es observar que no había mucho sitio para el clero secular ni tampoco para los laicos españoles. Mendieta sin duda habla en nombre de sus hermanos mendicantes cuando pide al Consejo de Indias que no se envíen a la Nueva España obispos de renta, que los indios no paguen diezmos al clero secular y por último que no se autorice la entrada de éste en las tierras donde las órdenes realizan su labor misional. En relación a la petición relativa a los diezmos, el arzobispo Montúfar comentaría luego secamente que "esta no es primitiva Iglesia porque hay Papa y prelados y reyes católicos y sagrados cánones y leyes". Cortés, quien había pedido a Carlos V que enviara no curas ni obispos sino frailes, coincidía con el parecer de las órdenes mendicantes, cuya actividad apoyó tan decididamente que mereció de ellas el calificativo de "nuevo Moisés". Semejante título sólo se comprende —dice Lafaye— con base en las concordancias establecidas por Joaquín de Flora en el Evangelio Eterno, correspondientes a las tres fases de la historia humana. Villoro ha señalado que el conquistador deseaba una iglesia de franciscanos y dominicos, con pocos obispos y seglares, de amplios poderes, libre y dirigida por "gente de esta tierra"; y en una de las cláusulas de su testamento —que no se cumplió— mandaba crear un colegio de teología y derecho canónico en Coyoacán, a fin de que hubiera "personas doctas en la... Nueva España que rijan las iglesias". Dice Rodríguez Demorizi que el ideal de fray Pedro de Córdoba, cuya Doctrina fue adaptada por Betanzos para servir de manual en la evangelización de los naturales de la Nueva España, era el de una sociedad cristiana exclusivamente india y gobernada más o menos paternalmente por los frailes. Para Góngora, éstos estaban convencidos de que una organización social cerrada de los aborígenes

era una condición esencial para su supervivencia. Y Horcasitas se pregunta si los franciscanos habrán soñado convertirse en dirigentes de un estado teocrático, de un Reino de Dios sobre la tierra y concluye que no sólo esas ideas causaron desazón a la mentalidad española sino que la suspicacia de las autoridades reales frente a los frailes no era totalmente infundada.[16]

Los misioneros que abrigaban esperanzas milenaristas (y no eran pocos) se vieron sin duda estimulados en su tarea por el carácter del indio, cuya simplicidad, inocencia, veracidad y pobreza de vida elogian con entusiasmo. Baudot señala un aspecto muy interesante para la ciencia en la labor misional de los franciscanos: su preocupación de remontarse hasta Adán al explorar el linaje de los indios pues de otra manera éstos no encajaban dentro del esquema apocalíptico de Joaquín de Flora. De esto resultaron la preservación y el estudio de los textos que sobrevivieron a la catástrofe de la Conquista relativos a las civilizaciones prehispánicas, y por ende los primeros trabajos de cronografía y de etnografía indígenas. Entre los fundadores de estas disciplinas, todos ellos franciscanos, Baudot señala a fray Martín de Valencia, a Motolinía (maestro de Mendieta y de fray Francisco de las Navas y éste, a su vez, de Sahagún), a fray Andrés de Olmos y a fray Martín de la Coruña al cual atribuye la paternidad de la *Relación de Michoacán;* por otra parte, el Colegio de Tlatelolco, donde se modelarían las futuras generaciones indias del Reino Milenario, asegura el mismo Baudot, era en los planes de sus fundadores franciscanos el sucesor, pero con óptica cristiana y seráfica, del Calmécac. En todo caso, los franciscanos estaban persuadidos de ser el

[16] Keen, 73. Fraker, 201 y n. 13. Baudot, 85. Romero de Terreros, en *Artes Industriales,* señala el interés de la puerta de San Francisco de Puebla. Bataillon, "L'idée de la découverte", 48-49 y "Evangelisme", 25 y 31-32. El breve de Adriano VI que se cita es mencionado por Borges Morán, 196. Kobayashi, 409. Maravall, 213, enumera las peticiones de Mendieta al Consejo de Indias; y la reacción de Montúfar puede verse en la CARTA del 15 de mayo de 1556, publicada en el EPISTOLARIO (núm. 441) de Paso y Troncoso, VIII, 81, 82 y 93. Villoro, en *Indigenismo,* 26, recuerda el deseo de Cortés de que se envíen frailes y Pulido Silva, 62, menciona el proyecto del colegio en Coyoacán. Fray Pedro de CÓRDOBA, Pref., XI, Góngora, *El Estado en Derecho Indiano,* 204. Horcasitas, 161. García Gutiérrez, 851, recuerda que Zumárraga llegó a México como obispo *electo* únicamente con la autoridad de una cédula de Carlos V. Parry, en *Age of Reconaissance,* 234, observa que el sueño de crear comunidades indígenas cristianas virtualmente independientes del poder civil, se realizó más tarde sólo en Paraguay, en California y quizá en Nuevo México.

instrumento de un gran milagro; su general, fray Francisco de los Ángeles, había enviado a los "primeros doce" (con fray Martín de Valencia a la cabeza) para emprender la última prédica del Evangelio antes del fin del mundo; los mismos Doce, como se lee en sus *Colloquios,* decían "estar regidos por el Espíritu Santo", fundamento de los Apóstoles, del mismo Redentor y según fray Francisco Jiménez, regidor de la iglesia romana. Mendieta precisará más tarde que el congregar niños y erigir seminarios para ellos fue una obra inspirada a los franciscanos directamente por el Espíritu Santo.[17]

Fray Martín de Valencia, jefe de los "Doce" (número que por supuesto era un símbolo de los Apóstoles), había sido ferviente adepto de fray Juan de Guadalupe y era precisamente provincial de San Gabriel en 1523, cuando pasó a la Nueva España. Baudot dice que él fue el lazo vivo entre el sueño milenarista y la evangelización activa; era impaciente por ver realizado el Reino, ya que según Motolinía exclamaba a veces: "¿Cuándo se cumplirá esta profecía?", o se preguntaba, viendo que el milenio no llegaba: "¿No sería yo digno de ver este convertimiento pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días, y en la última edad del mundo?" Conoció, según Bataillon, el *Libro de las Conformidades,* escrito por Bartolomé de Pisa en el siglo XIV, donde se exalta el papel reservado a los franciscanos en la última era del mundo. En 1524, fray Martín escogió el nombre del Santo Evangelio para la primera custodia, y de nuevo en 1535 cuando ésta fue transformada en la primera provincia franciscana de la Nueva España.[18] En el caso de Motolinía, el ideal de la pobreza evangélica fue un programa práctico de acción dentro de un plan escatológico grandioso, estima Baudot; creyendo inminente la llegada de los últimos tiempos exhortó al rey de España a apresurarla: "A V.M. conviene de oficio darse prisa que se predique el santo evangelio por todas estas tierras"; al mismo tiempo advertía al monarca que

[17] Las virtudes de los indios, que según los frailes contrastaban con la vanidad y codicia de los españoles, son enumeradas por Hennessy, 37, y por Maravall, 209. Baudot, 105 y 503. La frase "artesanos de un gran milagro" es de Bataillon: "Novo Mondo", 348. Ricard, en "Age d'or", 243, menciona a fray Francisco de los Ángeles. COLLOQUIOS, 51. Fray Francisco JIMÉNEZ, ed. del P. Atanasio López, 52. En este contexto, Mendieta (p. 258) es citado por Kobayashi, 246.

[18] Baudot, 83-84. Bataillon, "Novo Mondo", 347. Sobre fray Martín de Valencia y la creación de la custodia (luego provincia) de Santo Evangelio, ver Elena Vázquez Vázquez, 11; FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, I, 28; y Bataillon, "Evangelisme", 29.

estaba llamado a ser 'caudillo y capitán' (*i.e.* el *dux novus*) del reino de Jesucristo... que ha de henchir y ocupar toda la tierra".[19]

A los primeros misioneros franciscanos les fue atribuido un gran interés en las profecías e incluso dotes proféticas. Motolinía era lector incansable de los textos proféticos bíblicos y del Apocalipsis. Mendieta afirma que fray Francisco Jiménez, en defensa de fray Andrés, niega que éste haya propagado ideas proféticas. Según Dorantes de Carranza, el dominico Betanzos tenía un "spiritu casi prophetico".[20] En una ocasión, fray Bartolomé de las Casas calificó de "precursores del Anticristo" a quienes hacían la guerra a los infieles en vez de predicarles la fe, cargo del cual, como se sabe, no exceptuó a los españoles. Fray Francisco de las Navas, informa Baudot, al establecer el calendario tlaxcalteca creía ayudar a elaborar una especie de biblia para el México autónomo que se estaba construyendo en su tiempo ante la inminencia del Juicio Final. A propósito del descubrimiento del Perú, el obispo Zumárraga, amigo de quienes anunciaban la consumación de los tiempos y franciscano como ellos, escribió que las cosas iban de prisa, y era clara señal de que se acercaba el fin del mundo. Su formación teológico-filosófica, dice Nckvina, reflej ael pensamiento ascético-místico del franciscanismo observante, pero la influencia de Erasmo se manifiesta en su intento de revalorizar el sentido cristiano medieval de la vida a la luz del Evangelio y enriquecido y guiado por la sapiencia grecolatina. Zumárraga, en su entusiasmo, llegó a pensar que en la Nueva España se estaba formando "otra Roma acá", la "de los Yndios que aquí tenían su panteón".[21] Para Vasco de Quiroga, ya obispo de Michoacán, su tiempo era "la edad dorada de este Nuevo Mundo", porque siendo los indios "gente simplecísima, mansuetudísima, humilísima, obedientísima, sin soberbia, ambición ni codicia alguna, que se contenta con tan poco", la nueva iglesia india era nada menos que "una sombra y dibujo de aquella primitiva iglesia... del

[19] Baudot, 294-5, 385 y 416. Padre Atanasio López, "Doce Primeros Apóstoles", 319, cuyas fuentes son la *Hist. de los Ind.*, III, ix, y los *Memoriales*, I, 1, de Motolinía.

[20] Baudot, 385. MENDIETA, *Vidas Franciscanas*, 106, e *Historia*, IV, 98. DORANTES DE CARRANZA, 34.

[21] Bartolomé de LAS CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, c. 5, *ap.* G. Méndez Plancarte, 112. Baudot, 470. Las expectativas de Zumárraga relativas al fin del mundo son citadas por García Icazbalceta, *Zumárraga* (ed. México, 1947), III, 139 y IV, 161. Almoina, "Regla Cristiana Breve", LI, LII, LXIV. Las dos referencias de Zumárraga a la segunda Roma se encontrarán respectivamente en García Icazbalceta, *Zumárraga*, IV, 205 (*cf.* Baumgartner, I, 89) y en FABIÉ, *Nueva Colección*.

tiempo de los santos apóstoles".[22] Más tarde, según Eguiluz, fray Gonzalo Tenorio verá en la "Iglesia india" del Perú el instrumento de la Divina Providencia para el triunfo de la monarquía universal cristiana en todo el mundo, idea apoyada en las revelaciones atribuidas a Joaquín de Flora. Y Elsa Cecilia Frost se pregunta si Torquemada, como tantos de sus hermanos franciscanos, no habrá interpretado la misión que lo trajo al Nuevo Mundo como el anuncio de la consumación de los tiempos.[23]

Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) es, entre los franciscanos de la Nueva España, el campeón de la utopía milenarista, de un milenarismo consciente que ha sido cuidadosamente analizado por Phelan. Para obtener reclutas para las misiones de América, decía fray Jerónimo, se les debía hacer ver entre otras cosas la posibilidad de que en la Nueva España vivieran estrictamente conforme a la regla franciscana, sólo de limosnas y "sin necesidad de andar muy abrigados por el buen temple de la tierra". Su visión apocalíptica de la monarquía universal de los Austrias españoles es de pura estirpe joaquinítica y está expuesta principalmente en los capítulos 33 a 39 y 46 del libro IV de su *Historia Eclesiástica Indiana*. Esta obra termina con una plegaria para que Dios envíe de nuevo al Mesías que aniquile la bestia de la Avaricia (versión suya del Anticristo), con lo cual se instauraría el Reino Milenario; este mesías no podía ser sino el rey de España (corriendo el año 1596, tenía en mente no al septuagenario Felipe II sino al futuro Felipe III). De esa manera —prosigue— la república de indios se convertiría en un paraíso terrestre siguiendo el modelo de la isla encantada de A n t i l i a . Para Mendieta, afirma Phelan, sólo en el Nuevo Mundo se podían perfeccionar las instituciones y teorías del Viejo al ser aplicadas; sin sombra de duda, el Nuevo Mundo era el anuncio del fin del mundo. El citado autor está de acuerdo con Ricard y otros en que si bien Mendieta no cita jamás los escritos joaquiníticos o pseudo joaquiníticos, su misticismo está impregnado del espíritu inspirador de éstos. Baudot se pregunta si nuestro fraile, o el mismo Motolinía, no habrán visto defraudadas sus esperanzas al frustrarse la conspiración tejida en torno del segundo Marqués del Valle, cuyo éxito habría significado un paso adelante en la consecución de las aspiraciones milenarias, pues precisamente un año después de la muerte de Motolinía, en 1570, la llegada de los jesuitas y de la Inqui-

[22] Vasco de QUIROGA, "Información en derecho", 490-1.

[23] Eguiluz, 349 y 351. Elsa Cecilia Frost, "Milenarismo", 26, y "Horcasitas", 335.

sición puso fin a tales ilusiones. La historia no termina aquí, sin embargo, Elsa Cecilia Frost recuerda que la obra más antigua del teatro náhuatl, *El Juicio Final,* es uno de los pocos testimonios sobrevivientes de la problemática milenarista y apocalíptica de los franciscanos. Phelan insiste en que la tesis implícita de éstos, de que el período anterior a la Conquista de México es análogo a la Antigüedad clásica, ya que ambos prepararon la instauración de una iglesia cristiana primitiva, allanó el camino, ideológicamente hablando, a la resturación de una "antigüedad clásica azteca", injustamente destruida por los españoles, no tan clara en Clavijero como en el Padre Mier y en Carlos María de Bustamante. Por último, Villoro, buscando analogías en Karl Mannheim, ve en las esperanzas suscitadas entre las masas en 1810 por la figura carismática de Hidalgo, el reverdecer de la vieja idea milenarista que el pueblo tiene de alcanzar una sociedad liberada, o sea un nuevo reino bajo el mando paternal del profeta revolucionario.[24]

[24] Gómez Canedo, 488. Elsa Cecilia Frost, "Milenarismo", 20. Borges Morán, 151-2. Baudot, 502 y 205. Phelan, 14, 106, 109-110, 116-7 y 125. Ricard, "Age d'or", 243 y n. 5. Villoro, "Revolución de Independencia", 329.

XIV

LA EXPERIENCIA ASCETICA Y MISTICA I: DISCIPLINAS Y VISIONES

Las esperanzas milenaristas de los franciscanos y su deseo de restaurar en la Nueva España la Iglesia de los Apóstoles florecieron en un clima de rigurosas prácticas ascéticas y de acendrado misticismo. Describir brevemente esos fenómenos no es tarea fácil, ya que fue tal la intensidad de aquellas experiencias y tan variadas las formas que revistieron, que para establecer una comparación válida habría que remontarse, por lo menos en lo que al ascetismo se refiere, hasta la religiosidad de los siglos XI al XIII, tal como la encarnaron el Císter, la Camáldula, los cartujos y los primeros mendicantes. Las fuentes son tan abundantes que con base en ellas sería posible redactar una extensa *Flos sanctorum;* resultaría una hagiografía edificante y en gran medida ingenua, que maravillaría a los mismos bolandistas y a Dom Mabillon, especialistas por excelencia en vidas de los santos. No se pretende, por supuesto, presentar aquí como algo real los fenómenos místicos de que fueron protagonistas tanto frailes y monjas de la Colonia, narrados por los escritores de aquel tiempo, en su mayor parte eclesiásticos y apologetas. Muchos de éstos, sin embargo, son cronistas contemporáneos y en algunos casos fueron testigos presenciales de los hechos que relatan. Sea como fuere, se trata de crónicas indudablemente representativas de la mentalidad de la época en que fueron escritas, lo cual significa que aunque algunos raptos místicos desafían a la razón, no fueron vistos así en aquellos siglos. Al igual que en la Edad Media, la razón y la ciencia no estaban entonces reñidas con la piedad ni con la fe, sino que les estaban subordinadas.

Los franciscanos, dice Mendieta, en su mayor parte andaban descalzos y carecían de túnica de lana para protegerse de los rigores del invierno. Su hábito se convertía con el tiempo en harapos, dormían con él y a su muerte les servía de mortaja si no es que se conservaba como reliquia. Los frailes de las tres órdenes, informa Torquemada,

a la hora de comer iban a la plaza de los indios "y pedían por el amor de Dios algunas Tortillas de Maíz, y Chile y si les davan alguna Frutilla, aquello comían". "Tanta abstinencia y falta de comida" eran causa de que algunos misioneros se desplomaran por debilidad en los caminos, aunque "el Señor los esforzava y consolava", según el relato de Torquemada. Para suprimir el placer gustatorio que podían proporcionarle los manjares, fray Martín de Valencia les echaba ceniza que para ese propósito "traía consigo". Burgoa informa que el dominico oaxaqueño Francisco de Arquijo vivía en un perpetuo ayuno sin probar siquiera "un trago de chocolate" antes de oficiar la misa mayor en que pronunciaba el sermón. El desprecio por las necesidades corpóreas en algunos casos se tradujo en una impresionante falta de limpieza; por ejemplo, según se lee en la *Americana Thebaida,* el negro hábito vestido por fray Juan Bautista de Moya durante largos años antes de su muerte en 1567, cuando fue expuesto en Valladolid no tenía "costura o pliegue en que no se vea una gran multitud de liendres que han quedado . . . del cilicio". Y si el venerable fraile llegó a lavarse —agrega la crónica— fue únicamente "en el sagrado Mar de la Penitencia".[1]

Mortificarse por medio de azotes o de otras disciplinas era práctica normal de la vida monástica, heredada por los frailes de los camaldulenses del siglo XI; pero algunos de ellos abusaban de tales prácticas piadosas dándose extremos que rayaban en la patología. Fray Alonso Franco cuenta que el dominico fray Pedro Blanco († 1589) "andava . . . descolorido por la falta de sangre que vertía en disciplinas"; y a propósito de otro predicador, fray Juan de Paz (1520-97) agrega que por el mismo motivo "perdió el color del rostro de manera que parecía difunto". El historiador oaxaqueño Gay, sin revelar su fuente, relata y elogia las mortificaciones que se infligía fray Jordán de Santa Catalina hacia 1552, entre ellas centenares de genuflexiones, un riguroso ayuno y dos o tres sangrientas disciplinas por noche. Según Matías de Escobar, la sangre vertida por el agustino fray Francisco de Villafuerte († 1575) en su autoflagelación a campo abierto teñía "de purpura . . . las zarzas y abrojos de los montes". Mendieta informa en su *Santo Evangelio* que fray Alonso de Escalona, en su prédica del jueves santo

[1] Mendieta, *Vidas franciscanas, passim;* véase p. ej. en la p. 111, el caso de fray Diego de Olarte. TORQUEMADA, XV, XXXVIII; III, 104-5. *Cf.* Fray FRANCISCO JIMÉNEZ, 79 (con adiciones de MENDIETA), sobre fray Martín de Valencia. La información sobre el doctor Arguijo procede de BURGOA, *Palestra Historial,* 565-6; y la relativa al Padre Moya, de fray MATÍAS DE ESCOBAR, *Americana Thebaida,* 289, 292, 298 y 301.

a los indios, se hacía desnudar en el púlpito para ser azotado públicamente sin por ello interrumpir el sermón. Juan González († 1590), hermano de un conquistador y ermitaño en la Casa de la Piedad tenía para disciplinarse —cuenta el padre Franco— "cordeles ñudosos... hilo de alambre... rosetas de hierro, y todos bañados de sangre". Según dos fuentes —Dávila Padilla y fray Alonso Fernández— fray Tomás del Rosario, dominico fundador de la cofradía del Santísimo Rosario, se azotaba con una cadena de hierro muy áspera y con un cincho picado como rallador.[2]

Los ejemplos de tal género de disciplinas abundan: Diego Muñoz dice que fray Daniel, lego de nación italiana, se mortificaba con una cadenilla de hierro; y que otro franciscano del siglo XVI, fray Antonio de Segovia, se azotaba "muchas veces de día y de noche despiadadamente". Después de su muerte, el cadáver del lego jesuita Alonso López de Hinojosos (1534-96) estaba "acardenado todo... como suelen pintar a Cristo azotado", a resultas de las mortificaciones que se impuso en vida. Según Burgoa, el dominico de Oaxaca Martín de Aliende se daba azotes frente a un crucifijo milagroso, con tal fuerza que se golpeaba el pecho "como si batiera un peñasco y respiraba tantas aguas de lágrimas que [sus] palabras... no se percibían entre los ecos del llanto"; dejaba tales charcos de sangre que "era necesario ocupar a los versicularios en lavar los ladrillos". Dice fray Juan de Grijalva que a las tres disciplinas usadas por su orden el agustino Alonso de Borja († 1542) "añadía otras extraordinarias"; y el franciscano descalzo Diego de San Pedro hacia 1580, según fray Baltazar de Medina, aborrecía tanto su carne que la "araba y rompía" hasta dejar rojo el suelo del coro de su iglesia o las paredes de su estrechísima celda. Al jesuita Hernando de Santarén (1566-1616) por petición propia lo azotaban dos indios en la sierra de Tepehuanes, desnuda la espalda hasta la cintura y atado a un árbol; otro jesuita, que predicaba entre los mayos de Sonora, el portugués Manuel Martínez, "dejaba rociadas las paredes con su sangre", dice Pérez de Ribas. El padre La Rea cuenta el caso del refectolero de Tzintzuntzán, el franciscano Alonso Ortiz, quien en pleno refectorio aparecía en paños menores dándose azotes y besando los pies a algún hermano al que creía haber ofendido "con tanta ternura que pudieron ser sus lágrimas lavatorio de su culpa".

[2] Sobre la introducción de la práctica de autoflagelación en el monarquismo medieval, ver Cohn, 135. Fray ALONSO FRANCO, 51 (fray Pedro Blanco), 136 (fray Juan de Paz) y 116 (Juan González). Gay, 411-2. Fray MATÍAS DE ESCOBAR, 369. MENDIETA, *Santo Evangelio*, 78. DÁVILA PADILLA, 364 y fray ALONSO FERNÁNDEZ, c. XXV, p. 131; c. XXXIII, p. 173.

Según fray Francisco Jiménez, su contemporáneo fray Martín de Valencia por humildad besaba los pies a los frailes y por el mismo motivo pidió una vez "a un mançebo que le pusiera el pie en el pescuezo" postrándose ante él. Fray Juan Vique († 1593), criollo agustino y maestro de novicios en Puebla —relata el Padre Grijalva— hacía que sus pupilos "lo açotassen y escupiessen con otros grandes ejercicios de humildad". Además, pidió y obtuvo el favor divino para sentir en su persona los dolores de la pasión de Cristo y de la Virgen María al pie de la cruz; pero se aclara que como maestro de novicios no tuvo mucho éxito, pues entre sus encomendados sólo tres profesaron y de ellos "uno.. se desbarató... y [colgó] el hábito". El dominico Mateo de la Madre de Dios († 1602) tenía otros recursos para calmar su sed de penitencia: se arrojaba, desnudo, en matas espinosas, y en el invierno se metía en una tina de agua fría. El jesuita Pedro Rodríguez († 1604) usaba zapatos, pero tenía llagados los pies por traerlos llenos de piedritas. Todavía hacia mediados del siglo XVII, el lego dominico de Oaxaca Juan de Montúfar, a resultas de tantas disciplinas, dice Burgoa, "andaba hecho un esqueleto... [y] parecía más ángel que hombre". Los obispos, aunque fueran al mismo tiempo virreyes, no se abstenían tampoco de hacer ejercicios tan austeros como los descritos: Palafox y Mendoza —según él mismo— se daba "todos los días muy ásperas disciplinas", se sometía a "grandes hielos y fríos" y ayunaba frecuentemente. Los indios terminaron por emular esas prácticas. En efecto, González Obregón informa, con base en fuentes primarias, que ya en 1536, en Tula, los naturales hacían una procesión alrededor de la iglesia "disciplinándose, pidiendo a Dios perdón de sus pecados y de las idolatrías que [habían] cometido". Más adelante nos ocuparemos de los flagelantes propiamente dichos.[3]

Traer siempre un c i l i c i o a flor de piel era otra forma de disciplina practicada con frecuencia por los religiosos. Entre los mencionados en el párrafo anterior no dejaban de traerlo siempre puesto fray Tomás del Rosario ("una cadena de hierro muy áspera que le

[3] Fray DIEGO MUÑOZ, 52 y 60-62. La información sobre López de Hinojosos está tomada de González de Cossío (ed.), RELACIÓN BREVE DE... 1602, 87-88. BURGOA, *Palestra Historial,* 534, 540. Fray JUAN DE GRIJALVA, 199. BALTHASAR DE MEDINA, fol. 38v° Decorme, en "Misiones", 101-2, menciona las disciplinas a que se sometía el Padre Santarén. PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos,* II, 58. Fray ALONSO DE LA REA, 366. Fray FRANCISCO JIMÉNEZ (ed. del P. Atanasio López), 60. GRIJALVA, 667-9. Fray ALONSO FRANCO, 157 (fray Mateo de la Madre de Dios). Sobre el padre Pedro Rodríguez, véase Decorme, *Jesuitas Mexicanos,* I, 417. BURGOA, 576, 578. PALAFOX y MENDOZA, *Vida Interior,* XXXVI. González Obregón (ed.), INDIOS IDÓLATRAS, 43.

ceñía el cuerpo"), fray Francisco de Villafuerte (cilicio "que llevó hasta el sepulcro"), el lego fray David (durante "mas de 40 años, caminando a pie y descalzo por tierras... calientes"), fray Alonso de Borja ("áspero cilicio que le tenía magullado el cuerpo y hecho llagas"), fray Martín de Aliende (con la aspereza del cilicio "traía enfrenadas... sus pasiones"), y monseñor Palafox y Mendoza ("cilicios ásperos de latón, de cuerdas, de cadenillas y de otras cosas"). Los primeros dominicos —dice fray Alonso Fernández— "usaban traer unas cadenas de hierro que les ceñían el cuerpo, y otros, un cincho ancho de hoja de lata picada como rallo". Fray Francisco de la Cruz († 1536), que encabezó a los primeros doce agustinos, "desde el día que tomó el hábito se ciñó al cuerpo un rallo y se vistió un jubón de cerdas sin quitarse ni el uno ni el otro cilicio por todos los días de su vida", dice el padre Grijalva. De fray Martín de Valencia, dos contemporáneos suyos, Chimalpahin y fray Francisco Jiménez, dicen que usaba, sin quitárselo nunca, un c i l i c i o de cerdas de caballo. Además de traer siempre puesto "un rallo asperísimo y una cadena que tenía ya metida en las carnes" —informa el padre Grijalva— después de su muerte en 1563 se halló en el *chiquihute* del agustino fray Antonio de Roa "diversidad de rallos y disciplinas con que martirizaba su cuerpo. Cuando el dominico criollo Agustín de Ávila, murió hacia 1598 siendo arzobispo de Santo Domingo, se descubrió que usaba un "cilicio... [en] un saco de malla que le tenía llagado"; dormía en esteras de esparto y tuvo "por almohada una regalada piedra", según informa Gutiérrez de Luna. El padre Arlegui relata varios casos ocurridos en la provincia de Zacatecas: cuando los guachichiles flecharon al franciscano fray Juan del Río hacia 1586, las flechas no penetraron en su cuerpo ya que "por túnica traía una malla de fierro... a raíz de sus religiosas carnes"; el cuerpo de fray Francisco Merino († 1613) fue hallado a su muerte lleno de c i l i c i o s y de mallas de fierro; fray Nicolás de Salazar usaba "un áspero cilicio de las cerdas de los animales inmundos"; fray José Regoitia de san Gabriel, franciscano de la misma época que los anteriores, traía "sujetas sus pasiones con cadenas y cilicios [aunque]... le parecía poco"; y por último fray Juan de Angulo (1567-1644) "vistióse de uno como armador [*i.e.*, armadura] de cerdas", que el historiador franciscano calificó de "vistosa y apreciable gala para el espíritu".[4]

[4] En relación a cinco de los seis religiosos mencionados en el segundo párrafo, véanse en la nota anterior las citas relativas, y BURGOA, *Palestra Historial*, 531, acerca del sexto, fray Martín de Aliende. En LA REA, 166, figuran datos adicionales sobre fray David. Fray Alonso FERNÁNDEZ, c. XVIII, p. 92,

Todos aquellos rigores no terminaron con el siglo XVI. Hasta su muerte en 1605, el dominico Diego Medellín —informa el padre Franco —"a las espaldas [traía] una cruz de madera con tres clavos que le atormentaba mucho", y cada noche se azotaba vigorosamente con alambres. El historiador agustino Nicolás de Navarrete señala otros tres casos de portadores de cilicios en el siglo XVII: el del criollo fray Pedro García (1575-1609); el de fray Francisco López († 1605), que los traía "para enfrenar la carne"; y el de fray Pedro de Vera (1549-1621), cuyo cilicio estaba "incrustado en la carne". El hermano jesuita Jerónimo López, muerto muy joven en 1607, era tan aficionado desde niño a los cilicios y rallos de penitencia, según testimonio de Alegre transcrito por Decorme, que su madre tenía que ingeniárselas para descubrirlos y esconderlos. Según Baltazar de Medina, el franciscano descalzo Diego de Herrera († 1621) traía una cadena que le daba seis vueltas al cuerpo, asegurada con candados. Este mismo autor, quien tiene cierta tendencia a lo pintoresco, informa que el cilicio usado por fray Juan de Caro († 1622), otro franciscano descalzo, le aprisionaba las rodillas de tal manera que con dificultad podía caminar; y que el de un tercer descalzo, fray Marcos Sánchez Salmerón († 1625) le ceñía tanto del cuello a las rodillas que su cuerpo parecía un arco "aun siendo hombre de buena proporción". El cilicio de rallos del jesuita Juan de Ledesma († 1636) era tan grande, dice Pérez de Ribas, que le rodeaba pecho y espaldas. Por último, el padre Vetancurt proporciona otros tres ejemplos, también del siglo XVII: los de los franciscanos José Gutiérrez († 1657) y Mateo Manzano († 1689), ambos de México, el primero de los cuales traía además una cruz clavada en el pecho; y el de la venerable María de los Ángeles, del convento de San Juan de la Penitencia de México, monja profesa en 1611, quien no sólo "domaba su carne" a fuerza de ásperos cilicios sino que "en las espaldas traía una cruz de hierro... como si estuviera clavada".[5]

Los frailes se mantenían en contacto con la naturaleza, siguiendo la tradición de sus respectivas órdenes, principalmente la franciscana;

Juan de GRIJALVA, 95 (fray Francisco de la Cruz) y 335 (fray Antonio de Roa). CHIMALPAHIN, 254 y fray Francisco JIMÉNEZ (ed. del P. Atanasio López), 79. GUTIÉRREZ DE LUNA, 50. ARLEGUI, 226-7, 297, 320, 326 y 339.

[5] Fray ALONSO FRANCO, 201. Padre Nicolás NAVARRETE, I, 296, 320 y 349. ALEGRE, II, 138 y Decorme, *Jesuitas Mexicanos,* I, 413. MEDINA, Fols. 68v° y 69, fol. 76v° y fol. 96. PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos,* II, 267. VETANCURT, *Menologio,* 50-51, 52 y 71.

y también eran grandes andarines: Motolinía fue a pie hasta Centroamérica; los fundadores de las misiones de California recorrieron a pie todo el camino desde San Fernando de México hasta aquella lejana provincia; y fray Jerónimo de Oré recorrió de igual modo toda la Florida y Chicoria.[6] Respecto a su vida contemplativa puede decirse que eran formas esenciales la fascinación de la muerte y meditaban sobre la pasión de Cristo, que algunos trataban de emular e incluso de experimentar en alguna forma. Según Arlegui, fray Diego de la Magdalena, predicador entre los guachichiles y fundador de Tlaxcalilla (San Luis Potosí) "andaba continuamente con una calavera en las manos"; y del Hermano Juan Bautista de Jesús (1599-1660), de la Tercera Orden franciscana y ermitaño, dice Vetancurt que dormía sobre una sepultura de huesos. Según fray Diego Muñoz, el lego italiano fray Daniel "se echaba sobre calaveras y huesos de finados y destilaba... gran abundancia de lágrimas". Fray Lorenzo de Gavira, fundador de San Esteban del Saltillo, bautizó en Coahuila en 1591 el alma de un indio muerto que "Dios había depositado [en su calavera] hasta que se le bautizara". Había frailes que cargaban a veces una pesada cruz en memoria de la que Cristo llevó al Calvario. Fray Juan de Grijalva cuenta que uno de éstos fue fray Antonio de Roa († 1563), misionero de la Huasteca potosina quien rodeado de indios que le servían de comparsas revivía en su persona los actos de la Pasión, de manera vívida y escalofriante. Fray Martín de Valencia se consumía físicamente por tanto ayuno, penitencia y meditación; durante los últimos quince días de la Cuaresma dice Torquemada, se le veía "flaco y debilitado como si estuviera muy enfermo", pero en llegando la Pascua "bolvía luego en si como resucitando el espiritu"; a imitación del apóstol Santiago el Menor, de tanto hincarse en tierra traía callos en las rodillas. Su contemporáneo y biógrafo, fray Francisco Jiménez, dice que a fuerza de orar implorando recibir las llagas del Crucificado, fray Martín acabó por padecer "de un dolor en un empeine". También fray Diego de Guadalcanal estaba deseoso de recibir los estigmas: según Mendieta y Vetancurt de alguna manera ese deseo se cumplió

[6] Los frailes novohispánicos caminaban grandes distancias según ellos mismos cuentan. Acerca de fray Jerónimo de Oré y sus viajes a pie por la Florida, *cf.* Geiger (ed.), *The Martyrs of Florida (Franciscan Studies,* núm. 18, julio de 1936), 125 *seqq.* Véase también J. F. Sotomayor, "Método de Misionar" en *Hist. del Ant. Col. de N.S. de Guadalupe de Zacatecas* (Zacatecas, 1874), 237-275, y MENDIETA, *Vidas Franciscanas,* 7, sobre las largas caminatas a pie de fray Martín de Valencia.

ya que, a manera de clavo, le creció una carnosidad en la mano que acabó por horadársela.[7]

La imitación de San Francisco de Asís fue general entre los primeros franciscanos llegados a la Nueva España: ya el propio fray Martín de Valencia, siguiendo el ejemplo del padre seráfico, después de profesar había ido a su tierra, Valencia de Don Juan; ante las puertas de la ciudad se despojó del hábito entrando por la calle principal con una soga al cuello tirada por un compañero; esto le valió el menosprecio y burlas de la gente "lo qual [era precisamente lo que] él deseava". En la Nueva España, hizo durante cierto tiempo vida eremítica en el Sacromonte de Amecameca, donde las aves lo acompañaban con "dulce armonía" en sus alabanzas del Creador —informan Motolinía y fray Alonso Fernández— y en tan gran número que henchían los árboles. Después de su muerte los pájaros se fueron para siempre. Fray Martín también demostró su amor por los animales y en general por la naturaleza, según la tradición del santo de Asís, y resucitó en Tlalmanalco unos patos propiedad de una india, aves de gran valor por su escasez en la región. Fray Toribio de Benavente se cambió el nombre a *Motolinía* (*i.e.,* pobreza, en náhuatl) tal vez en recuerdo de que a san Francisco le gustaba ser llamado el pobrecito de Asís. Fray Francisco de Soto hablaba de la "hermana mar", según registra Mendieta; y fray Francisco de Trembleque, emérito constructor del acueducto de Zempoala (en 1543-60) tenía por única compañía en su jacal —se lee en el *Códice Franciscano* —un gran gato pardo que cazaba conejos, codornices y otras aves para sustento de su amo. Las hormigas que devoraban los frugales alimentos del refectorio franciscano de Teotihuacán —recuerda Mendieta— se ahuyentaron después de ser reprendidas por fray García de Salvatierra. En el *Menologio Franciscano* se cuenta que unas tortolillas venían a conversar con fray Melchor de Benavente († 1560) posándose en su mano; y que a fray Martín de Petriarce († 1641) del convento de Tepexic (Tejepi del Río), lo escuchaban las aves y lo obedecían todos los animales inclusive los perros que dejaban de reñir cuando el fraile se los ordenaba. Baltazar de Medina, elogiando las virtudes de los franciscanos relata

[7] ARLEGUI, 285 (sobre fray Diego de la Magdalena) y 71 (acerca de fray Lorenzo de Gavira). VETANCURT, *Menologio,* 34. Fray DIEGO MUÑOZ, 60-62. Juan de GRIJALVA, cc. XX y XXI, cuya descripción del ascetismo del P. Roa está transcrita en P. F. Velázquez, ed., COL. DE DOCS. DE SAN LUIS POTOSÍ, II, Int., xi-xii. TORQUEMADA, XX, V; III, 401. Fray FRANCISCO JIMÉNEZ (ed. del P. Atanasio López), 60. MENDIETA, *Vidas Franciscanas,* 212-3 y VETANCURT, *Menologio,* 72.

varios casos de diálogo con la naturaleza: fray Gabriel de los Ángeles († 1622) invitaba a las aves, bestias y fieras sobre las que tenía dominio, "a cantarle a Dios hymnos y canticos por seña de ser Criaturas de tal Magestad"; fray Cristóbal de los Mártires († *ca.* 1625) era obedecido por una manada de corderos, y fray Manuel de Jesús (*ca.* 1544-1643) por las aves, los animales y el viento y el agua mismos. Éste último amansaba sin dificultad a los toros. Por último, el dominico fray Juan Tineo, vicario de Tequisistlán (Oaxaca) domesticaba caballos que echados en el suelo llegaban a servirle de almohada. Mendieta elogia la conducta de los franciscanos comparándola con la del fundador de su orden: "en penitencia, mengua y estrechura —afirma— San Francisco que viniera de nuevo al mundo no les hiciera ventaja". Y por supuesto en fecha temprana empezaron los milagros atribuidos al pobrecito de Asís, siendo tal vez el primero la resurrección en Tacubaya del Niño Ascencio, hijo de "Domingo, indio cantero o albañil", el cual gracias a la intervención de san Francisco "tornó a vivir a la hora de vísperas" el mismo día de su muerte. Según Motolinía, fray Pedro de Gante fue testigo de este milagro.[8]

La conducta de los frailes también reflejaba algunas tradiciones del monaquismo medieval, como demuestran los siguientes casos. Según Mendieta, fray Martín de Valencia entonaba después de maitines un cántico de alabanza "tan suave y apacible que parecía cantarse con voz de ángel"; esto recuerda lo que se ha dicho de los primeros monjes de Claravalle, quienes cantaban tan dulcemente que podía creerse que fueran ángeles y no hombres. Sigue diciendo la misma fuente que cuando los frailes Francisco Jiménez y Miguel de las Garrobillas perdieron el caballo en que viajaban de Cuernavaca a México, no se recordaron de qué color era, "tanto era su pensamiento en Dios"; este tipo de abstracción es semejante a la de san Bernardo quien, en Clara-

[8] La imitación de san Francisco de Asís por parte de fray Martín en Valencia de Don Juan es descrita por fray Francisco JIMÉNEZ, *ed. cit.*, 62. MOTOLINÍA, *Historia de los Indios,* 158-9 y fray Alonso FERNÁNDEZ, c. XII, p. 64; *cf.* B. Salazar. 54. MENDIETA, *Vidas Franciscanas,* 54 (sobre el Padre Soto). CÓDICE FRANCISCANO, 31; sobre el padre Trembleque véase también Octavio Valdés, 146-7. MENDIETA, *Historia,* IV, 178 (acerca del padre Salvatierra). VETANCURT, *Menologio Franciscano,* 112 y 129; también COGOLLUDO, el cual en VI, xiii; p. 346, hace el elogio de fray Melchor de Benavente. BALTHASSAR DE MEDINA, fols. 71, 88v° y 134v° BURGOA, en *Geográfica Descripción,* II, 321, menciona a fray Juan Tineo. MENDIETA, *Historia,* III, 80 (sobre los franciscanos en general); *cf.* Alejandra Moreno Toscano, 44. El milagro del niño Ascencio es narrado por MOTOLINÍA, *Historia de los indios,* 145-6 y por MENDIETA, *Historia,* II, 186-7.

valle, jamás miró el hermoso paisaje que se ofrecía ante sus ojos a través de la ventana de su celda, ni tampoco vio una sola vez el lago Lemán, en cuyas riberas cabalgó en una ocasión por largo trecho. Dice Mendieta que fray Francisco Jiménez "andaba tan embebido y absorto en Dios, que . . . muchas veces le preguntaban si había comido, y no se acordaba de ello". Por otra parte, el celo con que san Bonifacio derribaba ídolos y abatía encinas sagradas en la antigua Germania fue emulado por los frailes, que hacían añicos los ídolos con sus propias manos, como hizo entre otros muchos fray Juan de San Francisco en Tehuacán. En 1531, Zumárraga informó de la destrucción de más de 500 templos y 20,000 ídolos sólo en México, Texcoco y Huejotzingo, inventario que la arqueología y la historia jamás lamentarán suficientemente. El ideal del martirio fue otra expresión del espíritu evangelizador. Muchos misioneros obraban de manera muy osada porque aspiraban a la palma del martirio, que fray Martín de Valencia no pudo alcanzar —dice Mendieta— a pesar de desearlo ardientemente. El primero que, en cambio, lo obtuvo fue fray Juan Calero quien, según relatan el propio Mendieta y Vetancurt, padeció en la sierra de Tequila en 1541 una muerte con "los tormentos de san Esteban [lapidación], de santa Apolonia [le quebraron los dientes], de san Sebastián [le clavaron flechas en todo el cuerpo] y de san Tomás Cantuariense [le abrieron la cabeza]". Los jesuitas tuvieron veintidós mártires, nueve de ellos en la Florida (entre 1566 y 1571) y el resto en tierra de tepehuanes y más al norte en la misma Sierra Madre Occidental (1594-1652). San Felipe de Jesús y los beatos Bartolomé Gutiérrez (fraile agustino) y Bartolomé Laurel (lego franciscano) forman, dice el padre Navarrete, "la trilogía de santidad de la iglesia mexicana"; murieron por la fe en el Japón en distintas fechas entre 1597 y 1632, junto con otros frailes y hermanos en religión.[9] Mas

[9] MENDIETA, *Vidas Franciscanas* 16 y 30 (sobre fray Martín de Valencia) 77 y 123 (sobre fray Juan de San Francisco). También se relata la destrucción de ídolos en Tehuacán en *Santo Evangelio,* 73. La anécdota relativa a fray Miguel de las Garrobillas es también transcrita por MENDIETA, pero en su *Historia,* IV, 73. Zumárraga describe la destrucción de templos e ídolos en una carta del 12 de junio de 1531, *ap.* Ricard, *Conquista Espiritual,* 114-7. TORQUEMADA, XV, XIX; III, 47-48, donde es más explícito. Acerca del protomártir de la Nueva Galicia, ver VETANCURT, *Menologio,* 59 y Pérez Verdía, 231 (que cita a Mendieta, p. 378). La lista de los mártires jesuitas figura en Decorme, *Jesuitas Mexicanos,* I, 408-9. NAVARRETE, I, 269-270. Afirma Borges Morán, 187, que las relaciones martiriales son más abundantes en la época colonial que las hagiográficas, lo cual se explica por las necesidades de la propaganda misional.

si la bienaventuranza se comprobaba por los milagros que después de muerto hacía la monja o el fraile reputado santo, algunos de ellos dieron signos visibles de santidad durante su vida o en sus últimas horas. Al jefe de la primera misión agustina fray Francisco de la Cruz, en su lecho de enfermo le salió del rostro "una cruz . . . muy resplandeciente", dice Juan de Grijalva. Cogolludo afirma que una "luz como luna llena" descendió en 1638 sobre el lecho de muerte de la sacristana del Convento de Mérida, madre Inés de San Juan. Cuando fray Andrés de Olmos expiró en 1571, según varias fuentes, los indios oyeron una música que venía del cielo, la cual se volvió a escuchar cada año en el aniversario de su muerte, y además un globo de fuego transfiguró el rostro del moribundo. Fray Sebastián de Aparicio, dice García Icazbalceta, oyó en Tlaxcala una música celestial que procedía de la celda del guardián de san Francisco, que era el mismo padre Mendieta. En el convento de santa Catalina de Siena de México, un coro de ángeles le cantó la letanía, acompañado de "suavissima musica" a la moribunda madre Cristiana de la Asunción († 1607). Otros ángeles tocaron música celestial, según Cogolludo, durante el tránsito del venerable Bartolomé de Honrato († 1633), chantre de la catedral de Mérida, a la felicidad eterna. Por último, se escuchó una música melodiosa y enternecedora en el velorio, en San Francisco de Zacatecas en 1731, de fray Jacinto Quixas, fundador de ese convento.[10]

Entre las experiencias místicas de la Colonia se destacan las v i s i o n e s que algunos religiosos tuvieron de la virgen María o de los santos, con los cuales en ocasiones sostuvieron verdaderos coloquios. Fray Martín de Valencia, según Remesal, pasó a las Indias porque en España tuvo una visión de "una mujer muy hermosa . . . con un niño en los brazos" (evidentemente la Virgen y el Niño), la cual caminando

[10] Fray Juan de Grijalva, 91, informa sobre la cruz resplandeciente de fray Francisco de la Cruz. COGOLLUDO, XI, vi; 622-3 (sobre Inés de San Juan) y XI, iii; 612 (sobre el chantre Honrato). En MENDIETA (*Historia,* IV, 100; y *Vidas Franciscanas,* 108) y en VETANCURT, *Menologio,* 84, se menciona la música celestial escuchada cuando murió fray Andrés de Olmos. García Icazbalceta, "Noticias del Autor y de la Obra", p. xiv, en su edición de la *Historia* de Mendieta. La "suavissima música" que oyó la madre Cristina de la Asunción en su agonía es mencionada por el padre ALONSO FRANCO, 978. AMADOR, I, 297, describe la muerte de fray Jacinto Quixas. Si verdaderamente la santidad era un factor que permitía alcanzar una edad provecta, el más santo habría sido tal vez el más longevo de los frailes de la época colonial, quien según ARLEGUI, 261, fue fray Diego Ordóñez, custodio de la provincia franciscana de Zacatecas, quien murió en 1587, en Sombrerete, a los 117 años de edad, 104 de hábito y más de 90 de sacerdote.

sobre las aguas le indicó ese camino. La Santísima Virgen ahuyentaba al Diablo de la celda del dominico fray Tomás del Rosario († 1560) —dicen Dávila Padilla y fray Alonso Fernández— visitándolo "más resplandeciente que el sol" acompañada de varios ángeles; en la hora de la muerte, que ella misma le había revelado a tiempo para prepararse debidamente, estuvo a su lado. El franciscano Pedro de Reina tenía "coloquios amorosos" con la Virgen en el coro de Tzintzuntzán, entre la media noche y el alba; en otra ocasión con sólo mirarlo, la Virgen lo consoló de una aflicción, y también le anunció la hora de la muerte y lo acompañó en el trance. Según Vetancurt, la virgen María se llevó personalmente al cielo a fray Ángel de Valencia. Extendiendo la mano la Madre de Dios salvó a fray Nicolás de Witte (*fl.* 1543-65), de morir ahogado en un caudaloso río cuya corriente se había llevado su caballo. El día de Nuestra Señora de la Asunción, la Virgen visitó a su devota, la madre Isabel de San José († 1608), del convento de Santa Catalina de Siena (México) —dice fray Alonso Franco—, aparición de la que tres religiosas y dos niños fueron testigos. En Michoacán en el siglo XVII, la Reina del Cielo solía aparecérsele a fray Juan Galván Maldonado en su celda; también en 1643, anunció al jesuita Martín de Egurrola la hora de su muerte. Como informan los cronistas, la Virgen hacía, por supuesto, muchos milagros de los que se hablará en el siguiente capítulo, pero ninguno produjo un beneficio tan general como la copiosísima lluvia que en septiembre de 1599 hizo caer en todo Sinaloa, según el padre Alegre, para poner remedio a una rigurosa sequía.[11]

El Cielo, para reforzar la vacilante fe de algunos indios bautizados, les permitió vislumbrar la presencia de Jesús en el Sacramento del altar o escuchar su voz. Motolinía afirma que algunos naturales veían al Redentor crucificado en el momento en que se alzaba la hostia consagrada; a otros se les apareció "un niño muy resplandeciente" y otros más tuvieron la visión de coronas, globos o llamas de fuego sobre la cabeza del fraile que les predicaba. Torquemada relata sobre el particular otros tres casos: el de un indio de Tlaxcala, cuyo confesor era

[11] REMESAL, II, viii; I, 141. DÁVILA PADILLA, 377 y Alonso FERNÁNDEZ, c. XXV, pp. 130 y 132. LA REA, 159-160. VETANCURT, *Menologio,* 110. El episodio relativo a fray Nicolás de Witte es narrado por fray Juan de Grijalva, 339-340; *cf.* Cuevas, *Urdaneta,* 303. Este fraile, probablemente de origen flamenco, llegó a México en 1543 y, según Grijalva, 191, tenía por apelativo "Noco, como quien dice Paesano y compañero". Fray Alonso Franco, 79. LA REA, 373, se refiere a fray Juan Galván; y Decorme, en "Misiones", 174, relata que la Virgen advirtió al padre Egurrola que su muerte estaba próxima, ALEGRE, II, 53-54.

fray Alonso de Ordaz; el de otro de Tula, catecúmeno de fray Melchor de Benavente; y un tercero, de una india de Xochimilco a la que Jesús crucificado exhortó a la confesión. También fray Juan Burujón —dice Mendieta— "veía visiblemente a Nuestro Señor Jesucristo en el Santísimo Sacramento del Altar", además de que se le apareció "la gloriosa Magdalena". El dominico fray Matías de Paz fue favorecido con una visión de la Divina Gracia bajo forma de "estrella muy resplandeciente", que bajó hacia él de un rincón del coro; en una ocasión que este fraile llevaba a cuestas a un enfermo los indios vieron en él la imagen del Crucificado. A la hora de la consagración la madre Marina Baptista, de Mérida —informa Cogolludo— veía claramente "a su Divina Magestad... en forma de un niño hermosísimo". Según el mismo cronista, al chantre de la catedral de Mérida Bartolomé de Honrato se le apareció el Nazareno cuando meditaba sobre su Pasión; la misma visión tuvo, según la *Relación breve de... 1602,* el hermano jesuita Diego Trujillo († 1583), "cosa increíble si no lo aseveraran el padre Doctor Pedro de Morales y otras personas graves de nuestra compañía". Dávila Padilla afirma que el citado fray Tomás de Rosario hablaba con el Omnipotente haciéndole preguntas a lo que "misericordiosamente Dios le respondía con lenguaje interior", reteniendo el fraile en la mente "sentencias enteras [con] fidelissima memoria de las palabras". Según narra el *Menologio* de Vetancurt cuando en Tlaxcala predicó uno de los primeros Doce franciscanos, Francisco de Soto († 1551), los feligreses indios vieron al Espíritu Santo que se posaba en su cabeza. La "blanca paloma" se presentó una vez, en el momento de la consagración, ante fray Cristóbal de la Cruz, según Dávila Padilla; y fray Alonso Fernández cuenta que en idénticas circunstancias la misma paloma asistió al dominico fray Cristóbal de la Cruz. El más consolado de todos aquellos religiosos parece haber sido fray Diego Romero († 1680) a quien, según el mismo *Menologio,* no sólo le fue permitido como a Dante contemplar la santísima Trinidad y a la Virgen y el Niño, sino que, como Orfeo, descendió a los infiernos, visitó también el purgatorio, y en una ocasión "al darle a un mulatillo un poco de chocolate [el muchacho] se le transformó en el Niño Jesús de dos años".[12]

[12] MOTOLINÍA, *Historia de los Indios,* 133. TORQUEMADA, XVII, xiv; II, 242. MENDIETA, *Santo Evangelio,* 85. DÁVILA PADILLA, 114, trata el caso de fray Matías de la Paz; en 373 el de fray Tomás del Rosario; y en 416-7, el de fray Cristóbal de la Cruz. COGOLLUDO, XI, vii; p. 624 y XI, i; pp. 606-610. González de Cossío (ed.), RELACIÓN BREVE... DE 1602, 64. VETANCURT, *Menologio Franciscano,* 92 (sobre fray Francisco de Soto) y 14-15 (sobre las visiones

A muchos místicos de la colonia se les apareció el santo de su devoción. Motolinía, fray Francisco Jiménez y Mendieta sostienen que fray Martín de Valencia fue visitado en el Sacromonte de Amecameca por san Antonio de Padua y por san Francisco de Asís. Éste último también se le apareció al franciscano descalzo Juan Bautista de Mesta († *ca.* 1629) durante su vida en el mundo para invitarlo a tomar el hábito y a seguirlo, según narra Baltazar de Medina. Acompañado de santa Clara, el pobrecito de Asís hablaba "con mucha familiaridad" en Tehuacán a fray Juan de San Francisco, relata Mendieta. Santa Catalina de Siena se apareció a fray Gonzalo de Andrada a la hora de su muerte en 1584 —dice Dávila Padilla—, por lo cual el moribundo pidió a todos los presentes que se arrodillasen. La misma santa "dió consejos a una mujer casada y perturbada", por intercesión del dominico fray Domingo de la Anunciación. Fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, informó hacia 1535 a Paulo III que santa Catalina y la Magdalena habían aparecido en persona a los indios recién convertidos Pedro y Diego, para darles a escoger entre un asqueroso camino, el de la idolatría, y otro lleno de rosas y fragancia, que podía recorrerse sólo después del bautismo. Tiempo después, el franciscano descalzo Felipe de Jesús, dos años después de su canonización en 1627 y treinta y dos después de su martirio asistió personalmente en la agonía y último trance a su madre, Antonia Martínez. De acuerdo con una relación piadosamente recogida por Baltazar de Medina, el doctor Jacinto de la Serna, rector de la Universidad de México, declaró que éste es un hecho que "no ay que dudar". El dominico en Chiapa fray Pedro de Santa María (1576-1620), según relata el historiador de esa provincia fray Francisco Ximénez, contempló a la virgen del Rosario vestida con las ropas que él mismo le había hecho y luciendo alrededor del cuello un rosario que también él le había obsequiado; en esta visión fue llevado a la presencia de la virgen María "en unos palacios de incredible hermosura" por el fundador de su orden, Santo Domingo de Guzmán; en otra ocasión —prosigue el relato— Cristo visitó a fray Pedro en su celda acompañado de los doce Apóstoles, y también las O n c e M i l V í r g e n e s se le aparecían con tanta frecuencia, aseguraba el fraile, que acabó por conòcer los nombres de cada una de ellas. Fray Francisco de la Cruz, que encabezó a los doce primeros agustinos, en su lecho de muerte en 1536 vio a santa Úrsula

---

de fray Diego Romero). Fray ALONSO FERNÁNDEZ, c. XXVI, p. 138. VETANCURT, en *op. cit.*, 120, informa además que de fray Antonio de Guadalupe "se dice vido a Christo... en la Cruz [en] la Vega de Santo Domingo".

y a sus numerosas acompañantes; e igual experiencia tuvo "una donzellita principal", dice Dávila Padilla. Según Alonso Franco a los dominicos fray Alonso Pérez (*ca.* 1524-91) y fray Lucas de la Magdalena (1523-1607), se les apareció el nutrido grupo de santas quienes les "hablaron, consolaron y animaron". La madre María de santo Domingo, fundadora del convento de la Concepción de Mérida —dice Cogolludo— entregó su alma al Creador en 1633 en compañía de todas aquellas santas vírgenes. Por último, también visitaron las O n c e M i l a fray Gabriel de los Ángeles († 1622) tres horas antes de su muerte en el convento de Huitzilopochco (Churubusco), lo cual dio tiempo suficiente al así favorecido para pedir a su provincial ser trasladado a una celda más grande, capaz de contenerlas.[13]

En otros casos, Cristo y la virgen María no visitaban personalmente a los misioneros sino que les enviaban á n g e l e s para auxiliarlos o para sacarlos de algún apuro. Los ángeles ayudaban a fray Antonio de Segovia a rezar las completas, informan La Rea y Vetancurt, y su presencia resplandecía el coro de la iglesia como si el sol estuviera dentro. Cuando hacía vida eremítica en Zacatecas, según un ranchero de nombre Martín Moreno, muchos ángeles compartían con el Venerable Gregorio López la tarea de abrir zanjas en su huertecillo. Un verdadero á n g e l d e l a g u a r d a armado de flamígera espada, informa Cogolludo, salvó la vida al obispo Landa cuando, en la encrucijada de un camino yucateco, quisieron matarlo unos brujos o hechiceros. En Temapachi, otros dos ángeles "con forma de indios mancebos y de muy hermoso rostro" impidieron que "un hechicero nagual transforma[do] en perro", dice Juan de Grijalva, devorara mientras dormía a "un clérigo virtuoso" (recuérdase que el nagual o nahual, entendido como tona o sombra, tiene

[13] MENDIETA, *Vidas Franciscanas,* e *Historia,* IV, 37; *cf.* Fray ALONSO FERNÁNDEZ, XII, 64, y Mendizábal,, "El santuario del Señor de Sacromonte en Amecameca", en *Obras Completas,* II, 524-5. BALTHASSAR DE MEDINA, fol. 104v° sobre fray Juan Bautista de Mesta, y fol. 120 sobre San Felipe de Jesús. Acerca de la aparición del pobrecito de Asís en compañía de Santa Clara ante fray Juan de San Francisco, *cf.* MENDIETA, *Vidas Franciscanas,* 127 y *Santo Evangelio,* 74. Véase DÁVILA PADILLA, 610 y 651, respectivamente sobre fray Domingo de la Anunciación y fray Gonzalo de Andrada; y 144-145, sobre la carta de Garcés, transcrita por LAS CASAS y que HERNÁNDEZ, I, 65, reproduce en latín y en castellano bajo el número 685. Fray Francisco XIMÉNEZ, *Hist. de Chiapa y Guatemala,* II, 176-8. La experiencia de fray Francisco de la Cruz es narrada por GRIJALVA, 92. DÁVILA PADILLA, 413-4 (acerca de la doncellita a la que visitaron las Once Mil Vírgenes). Fray ALONSO FRANCO, 46 y 208. COGOLLUDO, XI, XXXV; pp. 620-1. BALTHASSAR DE MEDINA, fol. 74v°, describe la visión de fray Gabriel de los Ángeles.

relación con el dios Xólotl, que se representaba en forma de perro). Cuando fray Marcos de Mena se extravió corriendo un grave peligro —informan Dávila Padilla y fray Alonso Fernández— unos á n g e l e s lo pusieron en un barquichuelo y lo condujeron por el río, remando ellos mismos hasta cerca de Tampico, navegando en un abrir y cerrar de ojos trece leguas contra la corriente.

Era frecuente que los ángeles se disfrazaran de indios como se verá en los ejemplos que siguen (perdónesenos el escepticismo de suponer que en la mayoría de los casos se trata de indios de verdad, pues Gonneville dice que, cuando en 1503 estaba explorando el Brasil, fue tratado por los indios "como si hubiesen sido ángeles bajados del cielo"). Los mensajeros celestes señalaron el camino a algunos frailes extraviados en la sierra, como le sucedió cerca de Metepec a fray García de Salvatierra; otras veces les dieron de comer y beber, experiencia que tuvieron fray Alonso de Escalona (por el rumbo de Zacatlán), fray Jordán de Santa Catalina (1527-92) en la Mixteca y el agustino fray Antonio de Roa († 1563) en Michoacán. Los ángeles invariablemente desaparecían en cuanto realizaban su buena acción, cosa que contribuía a convencer a los cronistas del carácter extraterreno de su intervención. Otros á n g e l e s, con aspecto de indios, dice fray Alonso Franco, aparecieron oportunamente en el convento dominico de Puebla con un donativo de 1,200 pesos, que el prior Alonso Pérez (*ca.* 1524-91) recibió con emoción. En los seis meses anteriores a su muerte en 1596, los á n g e l e s tocaban música tres veces al día para deleite espiritual del cantor agustino fray Nicolás de Perea, según afirma Grijalva. Un á n g e l anunció al moribundo fray Tomás del Rosario († 1560) que al día siguiente vendría la virgen María a llevárselo al cielo, como parece que en realidad sucedió. Por último, el historiador jesuita Francisco Florencia asegura que voces angélicas anunciaron por los aires, para ahuyentar a los demonios, la llegada de la Compañía de Jesús a la Nueva España.[14]

[14] La Rea, 163. Vetancurt, *Menologio,* 117. Amador, I, 228, cuenta la anécdota relativa a Gregorio López. Cogolludo es citado por Ancona, II, 80-81. Fray Juan de Grijalva, 117. (Eduardo Matos informa que Xólotl adoptaba forma de perro). Dávila Padilla, 389 y fray Alonso Fernández, c. XIII, p. 115. Los casos de ángeles que mostraban el camino o daban de beber a frailes sedientos son descritos por Mendieta, *Historia,* IV, 178-9 (Salvatierra) y *Santo Evangelio,* 79, e *Historia,* IV, 124 (Escalona); fray Alonso Fernández, c. XIII, p. 69 y c. XXXIII, p. 173 (de nuevo, Escalona); fray Alonso Franco (fray Jordán de Santa Catarina); y fray Juan de Grijalva, 328 (Roa). La frase de Gonneville está tomada de Julien, *Voyages,* 36. Fray Alonso Franco, 49 (sobre el prior Alonso Pérez). Grijalva, 654-5 (en relación con el padre Perea). La

Los frailes a veces tenían visiones de sus compañeros difuntos, pero ocasionalmente compartían ese privilegio con indios de notable devoción. Entre los casos típicos de este tipo de experiencias se encuentran los que siguen. En Ahuacatlán (Jalisco), dos franciscanos ya fallecidos devolvieron la vida a un indio llamado Pedro, tendido y amortajado, porque tenía hijos pequeños que cuidar y servir de intérprete a los frailes. Así cuenta la historia Torquemada, al igual que otro caso visto por fray Juan de Aora (compañero de Pedro de Gante), el de una india de Tlatelolco a quien se le apareció fray Andrés de Burgos para agradecerle los rezos con los que aliviaba su estancia en el purgatorio. Fray Juan de San Francisco, según Mendieta, ya difunto hizo otro tanto con una de sus devotas españolas y con su compañero fray Rodrigo de Bienvenida. Fray Martín de Valencia, según su contemporáneo fray Francisco Jiménez, se quedó atónito al ver en espíritu desde el púlpito —donde estaba leyendo las profecías de Isaías—, legiones de almas de indios que clamaban por el bautismo; los otros frailes, pensando que había enloquecido —dice Motolinía— lo encerraron en su celda y clavaron la ventana de ésta. Mas se trataba sólo de una de las numerosas visiones que tuvo fray Martín, descritas con fruición por Mendieta. En Zacatecas, las á n i m a s d e l P u r g a t o r i o vinieron a expresar su gratitud, por la intercesión en su favor a fray Juan de Angulo (1567-1644); y en México a fray Francisco de San Diego (1608-1677), y a la venerable Inés de Santa Catalina († 1644) del convento de Santa Isabel, con todos los cuales "hablaban con familiaridad". Fueron igualmente eficaces las oraciones de fray Diego de la Magdalena a quien, según Arlegui, un difunto por el cual rezaba "se levantó... y le dijo como por sus oraciones... se le habían dispensado dos años de pena en el purgatorio". Cerca de Campeche, un alma en pena se cruzó en el camino del español Pedro de Cáceres para pedirle que en su nombre cumpliera ciertas mandas, pero el interpelado recibió tal susto —dice Cogolludo— "que quedó con el rostro torcido mientras vivió". Otro difunto, para hacerse entender, tuvo que jalar del brazo a fray Pedro del Corro, dominico del convento de Tlaxiaco, quien dormitaba beatíficamente. En cambio una india rica pero avara para dar limosnas, narra el padre Alegre, rechazó después de muerta las oraciones que se decían por el descanso de su alma porque quería purgar todas las penas que creía merecer. Dávila Padilla mismo (1562-1604), quien murió siendo arzobispo de Santo Domingo, se apareció con ornamentos pontificales y rodeado de las llamas del P u r g a t o r i o —informa fray Alonso Franco— para agradecer las oraciones de un clérigo gracias a las cuales su paso

por aquel sitio de purificación había sido brevísimo. Un último caso es el de fray Lope de Cuéllar, dominico de principios del siglo XVII, quien —según se lee en la *Palestra Historial*— parece haber perdido la vista porque "se bañaba en lágrimas... haciendo oración por las ánimas del purgatorio"; esto era resultado de la desazón causada por una visión en la que "le mostró Nuestro Señor las penas de los condenados".[15]

Tal como los miembros de la corte celestial se aparecía para facilitar la tarea de evangelización o para dar fuerza material a los misioneros, así el Malo salía al paso a los frailes, recurriendo a mil artimañas para defender sus ídolos o para disputarles la posesión de las almas. Las formas que adoptaba el Demonio eran múltiples y adecuadas para cada ocasión. Veamos ejemplos de ello. Uno de los religiosos que acompañó en su viaje a México a fray Martín de Valencia había tenido en Sevilla una horrorosa visión —dice fray Francisco Jiménez— en la cual el Diablo, en forma de un fiero dragón, enseñoreado de la Nueva España devoraba a todos sus habitantes. También en forma de dragón o a veces de perro según el *Monologio franciscano*, lo vio fray Diego Romero, quien sólo se pudo librar de él mostrándole una cruz "que tenía para su defensa". En forma de monstruoso conejo quiso ahogar a la hermana Leonor de los Ángeles, del convento de clarisas de la Trinidad, y no cejó su empeño hasta que su fácil presa, medio muerta, clamó por el socorro de la Virgen. En forma de gran mastín seguía, molestándolo y burlándose de él, al ermitaño fray Juan Flores († 1560). También como perro pretendía atemorizar al hermano jesuita Diego Trujillo y al no lograrlo, dice el padre Florencia, se transformaba sucesivamente en león, sierpe o gigante. Fray Tomás del Rosario no se dejó asustar por el diabólico perro que se le

historia de fray Tomás del Rosario es narrada por DÁVILA PADILLA, 378. FLORENCIA, *Hist. de la Comp. de Jesús,* 137-8.

[15] TORQUEMADA, XVII, XVIII; II, 251. MENDIETA, *Vidas Franciscanas,* 128, y *Santo Evangelio,* 75. La visión de las almas de los indios que tuvo fray Martín de Valencia fue registrada por fray FRANCISCO JIMÉNEZ (ed. del P. Atanasio López), 58; por MOTOLINÍA, *Hist. de los Indios,* 151, y por MENDIETA, *Vidas Franciscanas,* II, 12. Este último dedica a las visiones o revelaciones de fray Martín los caps. ix y x del libro v de su *Historia* (vol. IV, pp. 31-35); *cf.* las pp. 118-120 de su *Santo Evangelio.* Las fuentes relativas a las visiones de ánimas del Purgatorio son los siguientes autores: ARLEGUI, 352 (Angulo); y 285 (Diego de la Magdalena); *cf.* Amador, I, 300; VETANCURT, *Menologio,* 46 (Francisco de San Diego) y 69 (Inés de Santa Catalina); COCOLLUDO (Pedro de Cáceres); BURGOA, *Geográfica Descripción,* I, 357 (Corro); y *Palestra Historial,* 374 (Cuéllar); ALEGRE, I, 460-1; y fray ALONSO FRANCO, 197.

presentó, por lo cual éste se transformó en horrendo mono, dice Dávila Padilla, intentando ahogarlo; pero el fraile nunca lo tomó en serio y le puso por nombre Barba Roja, reprendiéndolo dulcemente cuando, el simio, volviendo a las andadas, le rompía su jarro o lo empujaba por la escalera. Dávila Padilla concluye el relato con la siguiente observación: "No pudiendo sufrir el padre de la soberbia esos desprecios, desapareció". En la Verapaz, los diablos molestaban en forma de "monos negros y horribles" a fray Pedro de Santa María (1576-1620), arrojándolo de su celda o apretándolo en su cama, aunque sin lograr sus fines; para atemorizar o engañar al fraile, inútilmente adoptaron la forma de "dos negros feroces con alabardas", de franciscanos o de mercedarios, o de la misma Reina de los Ángeles. Fray Francisco Jiménez, quien relata esta historia concluye: "al paso que repetía el demonio sus astucias, el cielo multiplicaba sus asistencias y [fray Pedro] jamás... fue engañado". El Diablo quedó muy maltratado y quebrantado por las prédicas de los frailes, y así lo vio un indio al que trató de inducir a matar a fray Juan de San Francisco, provincial franciscano; pudo sin embargo estorbar durante meses la tarea de evangelizar a los indios de lo que hoy es el estado de Guerrero, cosa de que se quejaron los agustinos Jerónimo de Santisteban y Juan de San Román en Chilapa, Tlapa y Ocuituco. Mas los misioneros disponían de ciertas armas para alejar al Maligno, pues según se decía, éste se desterraba de los lugares donde se empezaba a decir la misa; se daba a la fuga ante las aguas del bautismo; era ahuyentado por los azotes que con las disciplinas se daban los frailes; y huía despavorido en presencia de la cruz.[16]

Pero el Demonio no cejaba fácilmente en sus propósitos, recurriendo a la violencia o a la seducción. A fray Lorenzo de Villanueva, guardián del convento franciscano de Puebla, dice Vetancurt, lo "acome-

[16] Fray FRANCISCO JIMÉNEZ (ed. del P. Atanasio López), 70. En VETANCURT, *Menologio,* se citan los casos del padre Romero (p. 15), de la V. H. Leonor de los Ángeles (p. 114) y de fray Juan Flores (p. 48). DÁVILA PADILLA, 390, 2ª col., menciona también a éste útlimo y al mastín que lo seguía. FLORENCIA, *Hist. de la Comp. de Jesús,* 390. La historia de "Barba Roja" es relatada por DÁVILA PADILLA, 371-2; y fray Francisco de XIMÉNEZ, en su *Hist. de... Chiapa y Guatemala,* II, 174-6 narra la de fray Pedro de Santa María. Según BALTHASSAR DE MEDINA, fols. 96v° y 97, el franciscano descalzo fray Marcos Sánchez Salmerón († 1625) vio al Diablo, o a unos diablos, en forma de "dos negros muy altos, con unos hachones de fuego". Fray ALONSO FERNÁNDEZ, c. XVI, pp. 83-84, describe "quebrantado y maltratado" al Demonio. Las quejas de los misioneros de Guerrero fueron registradas por NAVARRETE, I, 4-5 y 164-5. Sobre las armas utilizadas contra Satanás, *cf.* LA REA, 338 y GRIJALVA, 127.

tía... quando estaba orando"; forcejeaba con el ya menci
hermano Diego Trujillo o con fray Juan Angulo (1567-164
Zacatecas, en forma de gigante; luchó cuerpo a cuerpo con el a
de la tierra caliente de Michoacán, fray Juan Bautista de Moya
tando de impedirle la entrada a Ajuchitlán. Según Baltazar de M
el Malo arrojó de la bóveda de la catedral de Oaxaca desd
altura de diecisiete varas a fray Martín de Jesús (*ca.* 1544-1634)
"puso Dios las palmas de las manos de los ángeles para que recib
su cuerpo", de modo que el religioso salió ileso del atentado. Ta
recibieron los á n g e l e s al zacatecano Juan Angulo cuan
Demonio lo empujó, primero por una ventana, y luego desde l
del campanario de su convento franciscano; no contento con ello
lata el padre Arlegui— en una ocasión el Diablo lo dejó toda la
colgado de una lámpara del coro por la cintura, después de h
"columpiado con su pestífero aliento y riendose de su falsa risa".
mente se dio por vencido ante la paciencia del religioso, qu
liberado del tormento por sus hermanos en religión cuando ent
a prima. La violencia con que maltrataba al lego Francisco de
María (quien murió de 108 años hacia 1587), afirma Cogo
producía un estruendo que causó un gran alboroto en el con
franciscano de Mérida. Esperando lograr mejores resultados, Sa
recurría también a otro género de tentaciones: viendo que ni
ni malos olores hacían mella en el anciano perlático agustino N
de Perea († 1596) —dice Grijalva— se puso a cantarle el ron
Mira Nero de Tarpeya, a Roma como se ardía, pero —añade G
va— "con tan mala gracia y tan ronca voz que se caía de ri
santo viejo". En otra ocasión mostrándose en forma de sedu
mujer india trató en vano de impedir que fray Juan de Mon
(1542-1606) llegara a Zamora para una prédica. Con frecuenci
currían a este género de triquiñuelas pues también tuvieron que r
a tentaciones semejantes, según el padre Jiménez un "religiosc
ciano", y según Baltazar de Medina fray Juan de Caro († 1
quien para fortalecer su temperancia se fue propinando azotes
tras recorría las cinco leguas que separan a Tlaxcala de Puebla. L
metía "corrillos de moçuelas", naturalmente sin resultado, en las c
del dominico Cristóbal de la Cruz según Dávila Padilla, y del
ciscano Bartolomé de Torquemada, según Cogolludo. En Oaxaca
medio de un mulato de malísimas costumbres "le levantó una ca
nia" (quién sabe cuál) a fray Jordán de Santa Catarina. Para
lestar a las mujeres —dice el Padre Ximénez— se disfrazaba de f
y para tentar a la hermana Ana de San Bernardo († 1677) d

Clarisas de Puebla, según dice Vetancurt, se le apareció "en figura de hermoso mancebo". No respetaba ni a los obispos pues en Mecapixtla tentó al electo de Guadalajara fray Pedro Suárez de Escobar (1527-1591); y menos aún a los inocentes novicios, uno de los cuales, por culpa del Demonio —relata fray Hernando Ojea— casi se suicidó con una navaja y granos de solimán crudo. En San Agustín de México casi logró que otro novicio lo siguiera después de haberlo despojado en la oscuridad de todas sus ropas "debajo del altar mayor"; narran los padres Juan de Grijalva y Alonso Fernández que el desaguisado fue evitado *in extremis* por fray Francisco de la Cruz, primer provincial de los agustinos, cuyo cadáver se irguió de su sepultura para ahuyentar al Demonio.[17]

[17] VETANCURT, *Menologio,* 56. Los encuentros de los religiosos Trujillo, Angulo y Moya con el Diablo son narrados respectivamente en la RELACIÓN BREVE... de 1602, I, 147, ed. de González de Cossío (*cf.* Decorme, *Jesuitas Mexicanos,* I, 147), ARLEGUI, 341-2 (*cf.* Amador, I, 300-1); y NAVARRETE, I, 226-7 (que repite lo dicho por ESCOBAR). BALTHASSAR DE MEDINA, fol. 132 v° (Martín de Jesús) y fol. 77 v° (Juan de Caro). COGOLLUDO, VIII, iv; p. 426. GRIJALVA, 655-6; *cf.* Vicente T. Mendoza, *Romance y Corrido,* 125-6. El percance de fray Juan de Montalvo es narrado por NAVARRETE, I, 308. Fray FRANCISCO XIMÉNEZ, *Hist. de Chiapa y Guatemala,* I, 456. VETANCURT, *Menologio,* 4. DÁVILA PADILLA, 415-6 (*cf.* Alonso FERNÁNDEZ, C. XXXVI, p. 137). COGOLLUDO, VI, xix; p. 350. Rafael Heliodoro Valle, en "El Diablo en Mesoamérica", 201, narra en términos generales el falso levantado a fray Jordán de Santa Catarina. GRIJALVA, 636, menciona el caso del obispo electo de Guadalajara; y los sinsabores de los novicios son narrados por OJEA, 24; GRIJALVA, 588; y fray ALONSO FERNÁNDEZ, C. XXXII, p. 170. COGOLLUDO, XI, v; 618-19, informa que el Demonio "maltrataba muy frecuentemente en la oración" a sor Ana de San Pablo, fundadora del convento de la Concepción de Mérida.

XV

LA EXPERIENCIA ASCETICA Y MISTICA II: EXTASIS, LEVITACION Y OTROS FENOMENOS MISTICOS

DESPUÉS DE HABER examinado los fenómenos purgativos de la mística en la Nueva España del siglo XVI y primera mitad del XVII, pasamos ahora a ver los iluminativos y unitivos, y en primer término, los de éxtasis o a r r o b a m i e n t o . Según Santa Teresa de Ávila, el éxtasis es la unión mística con Dios mediante la contemplación y el amor. Más adelante se citarán numerosos testimonios de otras experiencias místicas novohispánicas que desafían las leyes de la física, tales como la l e v i t a c i ó n , y los dones de ubicuidad y de profecía. La creencia en una realidad suprasensible fue característica de la Edad Media, de la cual la heredó el México colonial, así como también otra extraña práctica, la de los f l a g e l a n t e s , que sobrevive al menos en Sonora y en lo que fue una de las provincias más remotas de la Nueva España y por ende más conservadora en sus costumbres: el reino del Nuevo México. De ella se tratará en el capítulo siguiente.

El padre Mendieta relata múltiples casos de a r r o b a m i e n t o , experiencia mística que tuvieron muchos de los primeros frailes de la Nueva España; entre ellos ocupa el lugar de honor —como en tantos otros aspectos— fray Martín de Valencia. Según el susodicho historiador y hagiógrafo franciscano, su biografiado ya desde España —en el monasterio de Belvís— en una ocasión al predicar sobre la Pasión "se salió de sí . . . y se arrobó"; cuando se recogía en oración en su casa, "estaba todo abrasado y encendido con gran resplandor"; en suma, "era pública voz y fama que se arrobaba en la oración". Según Alonso Fernández, fray Martín se "arrebataba" incluso durante un día entero; y en la Nueva España —según informe del propio Mendieta corroborado por Torquemada— un testigo de calidad, el padre

Sahagún, vio una vez una gran claridad que lo encandiló en el rincón a donde se había apartado para orar el santo fray Martín. Mendieta también trata los éxtasis de otros franciscanos: a fray Martín de la Coruña "muchas veces los vieron arrobado y fuera de si... encendido el rostro como fuego del fervor de la devoción"; cuando fray Andrés de Olmos estaba predicando sobre la Madre de Dios, "se levantó una llama de fuego muy grande" entre sus pies, la cual "lo fue cercando y se le subio hasta la cabeza"; fray Jacinto de San Francisco "andaba de continuo como extático y arrobado en Dios"; en una ocasión que fray Francisco de Soto estaba predicando a los indios en Tlaxcala "vieron todos un resplandor de fuego que [lo] cercaba"; por último, fray Hernando Pobre en Tlalmanalco "muchas veces se arrobaba, quedando por espacio de tiempo extático y como muerto". Precisa el padre Mendieta que "con ser feo de rostro", en el rapto fray Hernando "se tornaba tan hermoso, que era contento mirarle". En la celda del superior de los primeros agustinos, fray Francisco de la Cruz, según cuenta Alonso Fernández, una vez que había estado rezando devotamente toda la noche, surgió un resplandor "como si fuera de día"; de la cabecera de su lecho subía una "cruz de grande resplandor que daba con el remate en el techo". Escobar, citado por el padre Navarrete, dice que el apóstol michoacano fray Juan Bautista de Moya, a r r o b a d o en éxtasis durante sus viajes misionales, se despeñó dos veces, la primera en Zempoala en 1547, y la segunda en Acatén de la Huacana en 1557; no se lastimó gracias a la intervención divina pues cuando sus amigos lo encontraron en el fondo del despeñadero, el misionero les explicó que "sentía que volaba y no que caía".[1]

Vetancurt informa de varios casos de éxtasis entre los franciscanos y clarisas de México y Puebla: la madre Tolentina de San Nicolás († 1660), cuando estaba vistiendo la imagen de Nuestra Señora de la

[1] Sobre los éxtasis de fray Martín de Valencia, ver MENDIETA, *Historia,* IV, 20, 35-37; y *Vidas Franciscanas,* 27-29, 30 y Fray Alonso FERNÁNDEZ, c. XII, p. 62. TORQUEMADA, XX, XI; III, 411. Acerca del arrobamiento de los restantes franciscanos mencionados en el texto, *cf.* MENDIETA, *Historia,* IV, 182; *Santo Evangelio,* 181; y *Vidas Franciscanas,* 54, 57, 106 y 208, así como fray Alonso FERNÁNDEZ, c. XXXII, p. 168. El Padre NAVARRETE, I, describe las experiencias místicas del padre Moya. Otros casos de arrobamiento, respectivamente de fray Maturino Gilberti, de fray Juan de Ocaña (de Uruapan) y del Hermano jesuita Francisco Villarreal († 1600), son relatados por LA REA, 155-56; 388; y por Decorme, *Jesuitas Mexicanos,* I, 417. Fray Francisco JIMÉNEZ, 62, clasifica en tres grupos los arrobamientos siendo el más excelso aquel en que "se pierde el juizio y sentidos" y en que el místico "se transporta en Dios".

Ermita experimentó un "éxtasis suave"; y también tuvieron arrobamientos extáticos fray Bernardino de Sahagún y las monjas Ana de Nicolás, de Santa Clara de Puebla († 1633), y Leonor de San Juan († 1677), de Atrisco (Atlixco). A esta última "comunicó Dios N.S. en extasis suaves favores celestiales". Mendieta y Cogolludo relatan ambos que al padre Landa, cuando ejercía su ministerio en Yucatán, al predicar en el púlpito le aparecía una estrella encima de la cabeza como señal de la claridad de su doctrina y del resplandor de sus virtudes. Fray Lope de Cuéllar, dominico ciego, fue encontrado muchas veces por su confesor "arrobado y en gran éxtasis por mucho tiempo" debido a sus v i s i o n e s de la Trinidad, de Cristo, de la virgen María y de los ángeles. Por último, Burgoa narra un caso extremo de éxtasis —del que afirma haber sido testigo—, el de fray Martín de Aliende, cuyos raptos nos hacen sospechar que sufría de alguna afección del sistema nervioso; en efecto, cuando fray Martín se arrobaba "empezaba . . . como reprimiendo grandes alborozos de alegría que parecía le ahogaban"; y cuando llegaba el momento de la consagración, se agitaba tanto que hacía temer que se le derramara la sangre de Cristo o se le cayera la hostia. Añade Burgoa que "el gozo que le representaba" el consagrar las sagradas formas lo hacía reírse ruidosamente con gran escándalo de sus feligreses.[2]

Uno de aquellos fenómenos místicos, la l e v i t a c i ó n , permitía a quien lo experimentaba sustraerse a la gravedad, quedando suspendido en el aire y con la capacidad, como dice la santa de Ávila, de moverse de un soplo como ligera pluma. (Según Spence, en el México antiguo el gran naualli, jefe de los hechiceros, también tenía el poder de levitación). Fray Martín de Valencia gozaba de esa facultad, pues dice Mendieta que en San Francisco de Salamanca uno de los hermanos "vióIo estar puesto en cruz y a lo que le pareció levantando del suelo"; en la Nueva España, el alcalde mayor de Tlalmanalco lo encontró una vez "en oración, elevado en el aire sobre la tierra", experiencia presenciada en otra ocasión por Hernán Cortés. Fray Alonso Fernández añade que igualmente "[lo] vieron muchas veces elevado y levantado sobre la tierra", durante su vida de ermitaño en el monte de Amecameca. Hay diversos testimonios de que fray

[2] VETANCURT, *Menologio,* 57, 65, 112, 113 y 123. MENDIETA, *Historia,* III, y COGOLLUDO, V, XV; p. 291. El padre BURGOA, en *Palestra Historial,* 384, narra las visiones de fray Lope de Cuéllar; y en 540-41 describe los extraños arrobamientos de fray Martín de Aliende. El padre NAVARRETE, 3, describe una pintura del siglo XVI en la que los "primeros siete" agustinos aparecen provistos de "alas angélicas".

Juan Bautista de Moya estando absorto en la oración, también quedaba suspendido en los aires cuando recorría los caminos de Michoacán. Según Basalenque, Cristóbal de Oñate, en la Huacana, en una ocasión lo encontró "levantado de la tierra por los aires"; y en otra el corregidor de Tacámbaro y el mozo de estribos que lo acompañaba fueron testigos, en el camino de Ario a ese pueblo, de otro caso de l e v i t a c i ó n del mismo Moya. Matías de Escobar, quien informa que el corregidor en cuestión se llamaba Diego Hurtado, da otra versión del hecho pues según él el fenómeno ocurrió entre Tacámbaro y Pungarabato; y la l e v i t a c i ó n no fue tan simple, pues fray Juan Bautista fue visto "elevado sobre los encumbrados árboles". Basalenque añade que el padre Moya recorría diligentemente muchos caminos por los que "lo llevaban los Angeles . . . por mando de Dios" y siempre que caminaba —precisa el padre Escobar— o por mejor decir volaba, llevaba puesto el sombrero". Por su parte, González de la Puente cuenta que una vez que Moya se retiró a orar en un espeso bosque, se elevó hasta una altura de "un estado de la tierra", y que otra, tan a r r o b a d o estaba pensando en Dios, que cayó por un despeñadero hasta un profundo valle, sin consecuencias graves pues luego sencillamente subió por la ladera de la sierra y siguió sin turbarse su camino.[3]

Relata el padre La Rea que otro de los misioneros de Michoacán, el franciscano Jacobo Daciano, se elevó por los aires en una ocasión que estaba orando de rodillas; interpretando este hecho como signo divino, seleccionó el sitio del prodigio para la construcción de la iglesia y convento de Zacapu. Según fray Juan de Grijalva, en Chilapa, al agustino fray Agustín de Coruña (1510-90) "vían le los Tarascos y todos los de la contracosta levantado del suelo y elevado sobre si mismo y sobre la naturaleza"; y fray Antonio de Roa († 1563) "en acabando de consumir [la sagrada forma] se quedaba elevado por mas de media hora sin tener movimiento de hombre vivo". (Los sacristanes estaban acostumbrados a cambiarle tres pañuelos mientras decía la misa, pues por la emoción invariablemente derramaba abundantísimas lágrimas

[3] (Spence, 68-70). MENDIETA, en *Historia,* IV, 37, en *Santo Evangelio,* 121-2, y en *Vidas Franciscanas,* 27 y 29, se refiere a los casos en que fray Martín de Valencia quedó suspendido en el aire, y de ellos también se ocupan fray Alonso FERNÁNDEZ, c. XII, p. 63, y MENDIETA en sus adiciones a fray Francisco JIMÉNEZ (ed. P. Atanasio López), 79 y 80. BASALENQUE, I, iii, 108-110, *ap.* NAVARRETE, I, 232; las levitaciones de fray J. B. de Moya son descritas, además por fray MATÍAS DE ESCOBAR, 280-1, por GONZÁLEZ DE LA PUENTE, 96 y por fray Alonso FERNÁNDEZ, cap. XXXIII, 176.

durante el oficio.) Una vez, en Zacatecas, el franciscano Juan Espinosa —luego obispo de Chile— estaba tan absorto en la contemplación de los más altos misterios, dice el padre Arlegui, que "aligerado su cuerpo de las pesadeces de la carne, se elevaba... mas de dos varas con la admiración de los religiosos que... lo registraron varias veces". Mendieta informa con relación a uno de los primeros misioneros de Yucatán, fray Francisco de la Torre, que "poco antes de su muerte [otros frailes] lo vieron en oración levantado de la tierra". Cogolludo confirma este dato, añadiendo que según testimonio de tres españoles, "personas honradas", de un compañero religioso y de muchos indios, al morir fray Francisco después de haber encomendado en latín su alma al Creador, "levantose el cuerpo mas de tres palmos del suelo... y poco a poco fue bolviendo al suelo". Este mismo autor cita otros dos ejemplos de la levitación en Yucatán, el de fray Juan de Orbita y el de una devota mulata del convento de religiosas de Mérida llamada Agustina; el primero, apartándose del camino que recorría y poniéndose en oración, se levantaba de la tierra hasta la altura de una vara, según cálculo de un indio que lo acompañaba; el cuerpo de la segunda quedaba "suspenso en el ayre" cuando oraba, ante el pasmo de las monjas del convento. Del franciscano ciego fray Antonio de Segovia dice fray Diego Muñoz que sus compañeros "viéronle una noche estar en éxtasis, alto del suelo, cercado de gran claridad". Y la *Relación breve de... 1602* da testimonio —recogido por Decorme— de que el hermano jesuita Diego Trujillo († 1583), encargado de un huerto, fue visto "con la fuerza del espíritu levantado hasta las vigas de su pobre celdilla".[4]

El padre Vetancurt narra numerosos casos de l e v i t a c i ó n o suspensión en el aire que, aunque no presentados en orden cronológico, son en síntesis los siguientes. Fray Alonso Paz Monterrey († 1643), profeso en San Francisco de México, y fray García de Salvatierra († 1591), franciscano de Toluca, se quedaban en éxtasis levantados en el aire. Yendo por la calle de Plateros de Puebla con un costal de salvado a cuestas y contemplando en un nicho la imagen de Cristo crucificado, por el que sentía especial devoción, fray Andrés Pérez (1578-1631) "se elevo en éxtasis hasta llegar a la Imagen" sin soltar el costal; cada vez que pasaba frente a un crucifijo se arrobaba

[4] La Rea, 133. Fray Juan de Grijalva, 136, se refiere a fray Agustín de Coruña y a fray Antonio de Roa (p. 319). Arlegui, 312. Mendieta, *Historia*, III, 32, y Cogolludo, CI, xi, p. 340; x, xv, pp. 584-5; y xi, viii, pp. 626-6. Fray Diego Muñoz, 55. Relación breve de... 1602, 65; *cf.* Decorme, *Jesuitas Mexicanos*, I, 417.

y en cierta ocasión "le sucedió llevar quatro guevos en cada mano, y en extasis elevarse, y con extender las manos no se le cayó ninguno de los guevos", lo cual indudablemente fue por milagro. Dos monjas y otros cuatro frailes también experimentaron este fenómeno estático. En efecto, las madres María de Jesús (profesa en 1634 y Ana de San Antonio († 1639), ambas clarisas, la primera de México y la segunda de Atlixco, arrebatadas en éxtasis se levantaban por el aire ante las demás monjas; los frailes de que se trata, todos franciscanos, son, en primer lugar, uno de los Doce, fray Francisco Jiménez quien "una vez estando sentado a la mesa, al estender el brazo para tomar el pan, se quedó estático y elevado sin llegar por muy gran rato a la comida"; y Esteban de Ursúa († 1612), provincial en 1595, Juan Xuárez († 1655), de Puebla, y el catalán Bernardo de Marta, quien murió en el convento de Zia en Nuevo México en 1635. A fray Esteban "varias veces en el convento de Hueychiapan le bieron levantado del suelo en extasis"; el mismo Vetancurt, cuando era corista en San Francisco de Puebla, al encender la luz de la capilla halló a fray Juan "elevado mas de dos varas del suelo... y alumbrandole el rostro lo tenía muy hermoso"; y fray Bernardo, quien "tenía particulares coloquios... con el Niño que esta sobre el Facistol", fue visto por algunos religiosos, también en el coro del templo franciscano de Puebla, "en extasis lebantado". Un novicio de San Francisco de México vio a fray Diego Romero († 1680), "en estasis" levantado del suelo. Otra fuente interesada en casos de levitación es Cogolludo quien dice que el provincial franciscano de Yucatán, fray Pedro Cardete († 1619) "se elevaba del suelo estando en oración", y que en esas circunstancias lo rodeaba un gran resplandor; estos datos son confirmados por el padre Cárdenas Valencia, autor de la *Relación histórica eclesiástica* de aquella provincia. Un último escritor eclesiástico, Baltazar de Medina, nos informa del caso de l e v i t a c i ó n experimentado por fray Juan Pobre († 1615), franciscano descalzo de San Antonio de Querétaro, a quien se le veía "elevado muchas vezes de la tierra, de donde arrebataba la alma al cuerpo hasta levantarle del suelo".[5]

El don de u b i c u i d a d ha sido concedido a algunos místicos, por lo general para llevar a cabo eficazmente su labor pastoral en un inmenso territorio. Según sus biógrafos (Grijalva, González de la Puente, Basalenque, Escobar y Navarrete) el varias veces mencionado apóstol de la Tierra Caliente, el agustino Juan Bautista de

[5] VETANCURT, *Menologio,* 16, 25, 39, 64, 81, 96, 100-1, 103 y 110. COGOLLUDO, IX, c. XIX; pp. 520-6. CÁRDENAS VALENCIA, 56. Balthassar de MEDINA, fols. 59 y 59 v°. VETANCURT, *op. cit.,* 14-15.

Moya, en un mismo día festivo llegó a celebrar misa en tres lugares tan distantes entre sí como Pungarabato, Huetamo y La Huacana, o Tacámbaro, Ario y Coalcomán. También fue favorecido con este don —informa Grijalva— fray Agustín de Coruña, quien así pudo decir la misa de la Natividad del Señor simultáneamente en Chilapa, Atliztaca, Atlixtac y Tlapa, lugares de difícil acceso y tan lejanos que en el siglo XVI era una proeza visitarlos en tres días (Atlixtac es todavía un pueblo casi incomunicado); y fray Juan de San Francisco, según Mendieta, estando en México convenció en otro lugar a un indio recién bautizado de que no se ahorcara, como los demonios querían.[6]

El caso de ubicuidad más notable de los anales de la Colonia fue, sin embargo, el de la Venerable María de Jesús de Ágreda (1602-65), célebre mística a quien se le atribuye la evangelización de algunas tribus de Nuevo México y de Texas sin haber salido nunca de España. La principal fuente de esta historia es fray Alonso de Benavides, quien pasó treinta años en la Nueva España después de 1598; visitó las custodias franciscanas de Nuevo México y creó otras. Dejó un *Memorial* sobre sus recorridos por aquel reino, en el cual registra haber conocido a tribus enteras de indios, evangelizadas poco antes (en 1621-1631), predicándoles en sus propias lenguas, por una santa mujer que naturalmente no pudo bautizarlos en razón de su sexo. Por las descripciones y pinturas que vio, en un principio fray Alonso pensó que se trataba de la madre Luisa de Carrión, mística española de ese tiempo, porque los apaches, según fray Martín de Arvide, la llamaban así. Mas como el rostro de la misteriosa santa era más bien de "moza y hermosa", el padre Benavides pronto llegó a la conclusión de que se trataba de la joven sor María de Jesús de Ágreda, que a la sazón tenía 28 años y vivía en España. Los franciscanos Juan de Salas y Diego López llevaban consigo un retrato de la venerable sor María de Jesús que los indios jumanos reconocieron inmediatamente como el de la predicadora que los había visitado. Tras algunas reflexiones e investigaciones, el padre Benavides comprendió que quien había enseñado la doctrina cristiana a los indígenas en sus distintas lenguas era la monja de Ágreda; ésta ejerció su ministerio en todo lo largo y ancho de Nuevo México y de lo que hoy es la parte occidental de Texas, entre los jumanos, los hopis, los apaches, los navajos, los tejuas y los habitantes de Quívira, Zuñi y Moqui, cuya pereza combatió suavemente. Aprovechando un viaje que hizo a España en

[6] Ver NAVARRETE, I, 231 y n. 203, sobre los restantes autores que se ocupan del padre Moya. Fray Juan de GRIJALVA, 67-68. MENDIETA, *Historia*, IV, 109.

abril de 1631, Benavides visitó en Ágreda (localidad situada en los límites entre Castilla y Aragón) a la célebre monja, quien le confirmó con muchos detalles haber hecho durante once años, de 1620 a 1631, no menos de 500 "viajes" a aquellas distantes regiones de Norteamérica (a veces cuatro en un mismo día), para predicar entre los indios cuyas lenguas conocía por don divino. La mística, cuya opinión en materia de religión era escuchada con atención por Felipe IV corroboró todo esto por escrito. Además, en prueba de sus aseveraciones, obsequió al fraile visitante el hábito que había usado en sus desplazamientos. Este extraño caso ha sido examinado entre otros por M. C. Aguirre, por González de Barcia (según el cual si la mística de Ágreda hizo aquellos viajes "en espíritu o realmente, no pudo distinguirlo ella misma"), y por algunos historiadores norteamericanos como J. Manuel Espinosa y Carlos Castañeda. Borges Morán opina que muchas vocaciones franciscanas de esa época están relacionadas con el enigmático comportamiento de sor María de Jesús, "admitido por muchos como sobrenatural y sintomático de especiales designios de Dios sobre los indios".[7]

Muchos frailes y varias monjas de la Colonia, además de algunos franciscanos milenaristas tuvieron el don sobrenatural de la profecía, o por lo menos el de adivinar el pensamiento. Fray Martín de Valencia, estando aún en la Península, tuvo revelaciones bajo forma de sueños alegóricos de la misión que le esperaba en la Nueva España. Por el mismo medio supo anticipadamente que moriría en el campo y no en la cama. Mendieta afirma que fray Alonso de Escalona "conocía y sabía los pensamientos ajenos". Fray Jordán de Santa Catarina, dice Dávila Padilla, "conocía de antemano las penas y pecados que le confesaban sus devotas". Arlegui cuenta que fray José de Mendoza, criollo de Zacatecas, alcanzó fama de encontrar objetos perdidos, gracias a la ayuda de san Antonio. Muchos frailes supieron de antemano, por revelación divina, la fecha de su muerte, conocimiento que al parecer los confortaba. Tales fueron los casos del obispo Zumárraga, que la reveló a muchas personas; del mismo fray Jordán de Santa Catarina, que incluso predecía la muerte de sus amigos; de

[7] Los siguientes autores tratan, analizan o discuten el don de ubicuidad de la mística de Ágreda: Fray Alonso de BENAVIDES, *Memorial,* 58 *seqq.;* versión inglesa, 56-62; y *Revised memorial,* 79, 92-99 y 135-149; GONZÁLEZ DE BARCIA (ed.) *Historia de Florida de "Cárdenas y Cano",* II, 31, *sub anno* 1622; M. C. Aguirre, 452-3; Carlos Castañeda, 200 (y cap. VII: "María de Ágreda, the Jumano and the Tejas, 1620-1665"); y J. Manuel Espinosa, 12. Borges Morán, 217.

varios otros frailes y de la madre Inés de San Juan († 1638), sacristana de un convento de Mérida. Otros tuvieron el don más amplio de hacer profecías de mayor trascendencia. En términos generales, los cronistas de la colonia lo atribuyen a fray Luis Villalpando († *ca.* 1551-3), franciscano de Mérida; al superior de los primeros agustinos, fray Francisco de la Cruz, desde que estaba en España; a fray Francisco de la Torre, misionero de Yucatán; al provincial dominico fray Cristóbal de la Cruz; al jesuita Diego López († 1576); al Venerable Gregorio López, quien "profetizó muchas cosas"; y a fray Pedro Cardète, de Mérida, quien "manifestó a muchas personas fidedignas" su don profético. A fray Hernando Cortesero (1525-1609) se le aparecieron no sólo su ángel guardián sino, también los santos Cosme y Damián y el evangelista San Marcos, que le informaron sobre "cosas ocultas y futuras", dice fray Alonso Franco. En su *Menologio Franciscano,* el padre Vetancurt menciona algunos ejemplos de dones proféticos: los poseían el provincial franciscano fray Alonso de Escalona; la abadesa de las clarisas Leonor de la Ascensión († 1635), quien entre otras cosas anunció un temblor; fray Andrés de Olmos, de cuyo milenarismo nos hemos ocupado; y fray Jacobo Daciano, quien estaba tan seguro del día y la hora de la muerte de Carlos V que en ese momento le cantó una misa de difuntos. Quizá se deba incluir entre los profetas al padre Las Casas, quien según Dávila Padilla, a la hora de su muerte predijo "los castigos que amenazavan á los Españoles por las terribles crueldades que avían usado con los Indios". En todo caso, fray Juan Ferrer profetizó con exactitud la fecha del desastre de la flota que en 1553 envió a España el virrey Velasco I, en el cual él mismo se ahogó. Dávila Padilla dice que fray Domingo de Betanzos presagió la gran mortandad causada por las epidemias de 1545, 1576 y 1592. Fray Pedro de Espinareda, según el padre Arlegui, vaticinó los trabajos, muertes, afrentas y hambre que los franciscanos sufrirían para evangelizar la provincia de Zacatecas. Por último, los dotes sobrenaturales de fray Francisco de Castro, dice La Rea, no siempre daban el resultado apetecido. A Gaspar López, mercader de Taxco, le dijo que moriría cornado; y así fue, a pesar de no ir nunca a las corridas: una noche oscura se tropezó y cayó accidentalmente sobre los cuernos de un toro recién sacrificado; en cambio, en Tajimaroa, fray Francisco no pudo revelar a don Diego de Lira y Sayas dónde se hallaba un tesoro.[8]

[8] En Fray Francisco JIMÉNEZ, 76 y *passim;* en MENDIETA, *Vidas Franciscanas;* y en TORQUEMADA, XV, i; III, 9, y XX; ix y x; II, 407-9, se narran los sueños y se describen las visiones de fray Martín de Valencia. *Cf.* MENDIETA,

No todos los ascetas eran cenobitas (frailes o monjes) sino que también hubo en la Nueva España —hecho poco conocido— un cierto número de ermitaños, que en su mayoría llevaban una vida solitaria; otros, como los que seguían la regla de san Agustín, vivían congregados en lugares aislados. Las prácticas de algunos de aquellos ermitaños recuerdan la vida de san Jerónimo, quien dividía su tiempo entre la meditación de la muerte y el estudio del Antiguo y Nuevo Testamentos. La Iglesia mexicana no demostró mayor simpatía por los anacoretas que la de Europa Occidental (el eremitismo es más bien un fenómeno característico de la Iglesia oriental), tanto que el Concilio mexicano de 1555 no sólo prohibió que se edificaran ermitas, sino que decretó que en la Nueva España no hubiera ermitaños "que hagan vida singular fuera de Monasterio o de Religión aprobada". A pesar de ello, dos de los primeros conquistadores, Juan de Nájera y Gaspar Díaz, se hicieron anacoretas. Éste último se retiró a los pinares de Huejotzingo, donde según Bernal Díaz alcanzó tan buena fama que se le unieron otras personas. También el capellán de Zumárraga, el doctor Juan González († 1590), a pesar de las reservas eclesiásticas se retiró a hacer vida eremítica en Santa Isabel Tola, cerca del santuario de Guadalupe. El venerable fray Domingo de Betanzos, quien ya había sido ermitaño en una isla mediterránea, se retiró por algún tiempo a una ermita construida por él mismo cerca de Tepetlaóztoc; en el convento dominico de este lugar aun existe un retrato suyo. El más célebre de los ermitaños de la época colonial, que es una figura bastante enigmática, fue el Venerable Gregorio López (1542-96), quien vivió 33 años en soledad en Zacatecas, la Huasteca y cerca del santuario de los Remedios. El agustino fray Pedro Suárez de Escobar (1527-91), que habiendo sido designado obispo de Guadalajara, no llegó a tomar posesión porque falleció poco después, era llamado "el ermitaño" en recuerdo de su vida de anacoreta en Chalma y Tzintzicastla, según informa Gómez de Orozco. Gallegos Rocafull menciona a un cierto Fernando Córdoba y Bocanegra, joven de nobilísima familia, que fue ermitaño y asceta y murió en la flor de su edad en 1588. El terciario de san Francisco Juan Bautista de Jesús (1599-1660), dice Vetancurt, vivió en varias ermitas de su propia construcción cerca de Puebla y en una barranca de Tlaxcala (tan respetado era que el obispo Palafox lo calificó de "anacoreta entendido"). El mismo autor menciona también a fray Juan Flores († 1560), quien "hizo vida heremitica en la sierra de Tlaxcala". El agustino Bartolomé de Jesús María († 1658), según Gonzalo Obregón pasó los últimos 32 años de su vida en una ermita cercana al santuario de Chalma. En el *Teatro*

Eclesiástico de la Nueva España publicado en 1649, se dice que en la diócesis de México hay once ermitas, y en la de Puebla, dos. Una de estas últimas, aclara Echeverría y Veytia, fue erigida con dinero del joven Hernando de Villanueva, en acción de gracias a la virgen María por haberlo salvado de un peligro de muerte mientras se dedicaba a su pasatiempo favorito, que era torear.[9]

op. cit., 151, acerca de fray Alonso de Escalona. DÁVILA PADILLA, 645-6. ARLEGUI, 331-2. Fray Alonso FERNÁNDEZ menciona el caso de Zumárraga. Los cronistas que atribuyen dotes de profecía a los religiosos y religiosas mencionados en este párrafo, y a otros más, son los siguientes: MENDIETA, *Historia*, III, 32 (fray Francisco de la Torre); RUIDÍAZ, I, CVI-CVII (fray Juan Ferrer); fray Juan de GRIJALVA, 98-99 (fray Francisco de la Cruz); LA REA, 347-9 (fray Francisco de Castro); COGOLLUDO, V, viii (Villalpando), IX, xix (fray Pedro Cardete), X, XX (fray Gernardo Lizana) y XI, VI (Inés de San Juan); ARLEGUI, 252 (Espinareda); DÁVILA PADILLA, 99-100 (Betanzos), 327 (Las Casas), 397 (fray Cristóbal de la Cruz) y 529 (fray Juan de Salazar); VETANCURT, *Menologio*, 29 (Escalona), 31 (la V. M. Leonor de la Ascensión), 84 (Olmos), 116 (Daciano) y 118 (fray Diego Mercado); GONZÁLEZ DÁVILA, I, 84-85 (Gregorio López); fray Alonso FRANCO, 51 (fray Pedro Blanco), 118 (fray Diego Mercado) y 256 (Cortesero); Balthassar de MEDINA, *ff.* 121 v° (fray Pedro de Valderrama), 137 v° (fray Manuel de Jesús) y 146 v° (fray Gerónimo Valdés); fray Alonso FERNÁNDEZ, c. XXVIII, p. 148 (fray Jordán de Santa Catarina) y c. XXXII, p. 169 (fray Francisco de la Cruz); CÁRDENAS VALENCIA, 56 (Cardete); y FLORENCIA, *Hist. Comp. Jesús*, 272 (el padre Diego López).

[9] CONCILIO PRIMERO (de 1555), cap. XXXV, *Que ninguno edifique Hermita sin licencia, ni en esta tierra haya Hermitaños, ap.* LORENZANA, 92-94. Juan de Nájera es incluido por Icaza (ed.) entre los CONQUISTADORES Y POBLADORES, I, 25. El relato de BERNAL DÍAZ sobre Gaspar Díaz es transcrito por Cuevas, *Urdaneta*, 35. M. Toussaint, en *Catedral*, 136, menciona al doctor Juan González. Ulloa, 132, describe la vida eremítica del padre Betanzos; *cf.* Toussaint, *Pintura colonial*, 26. Acerca de la vida del Venerable Gregorio López como ermitaño, ver Gallegos Rocafull, *Pensamiento Mexicano*, 254-5 (y también Ocaranza, *Gregorio López*, 108; y F. Benítez, 103-8). Fray Juan de GRIJALVA, ed. de F. Gómez de Orozco, nota 12. Gallegos Rocafull, *op. cit.*, 164 (sobre Córdoba y Bocanegra). VETANCURT, *Menologio*, 35 y 48. G. Obregón, 126. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro Eclesiástico*, I, 20 y 109. ECHEVERRÍA Y VEYTIA, II, 384.

XVI

LA EXPERIENCIA ASCETICA Y MISTICA III: FLAGELANTES Y RELIQUIAS

UNA FORMA SEVERÍSIMA de mortificación colectiva fueron las procesiones de sangre enseñadas por los frailes a los indios desde el siglo XVI y también practicadas, aunque con menor frecuencia por los españoles. Se les llamó así por la sangre que los participantes derramaban a fuerza de azotes; se las organizaba en ocasión de la Semana Santa o para suplicar al Cielo que pusiera fin a alguna calamidad natural. Por sus características, esas prácticas tenían algo en común con ciertos rituales religiosos prehispánicos de autoinmolación, mas como ésta siempre se efectuaba individualmente, parece más bien ser un reflejo de los ejercicios públicos y colectivos de mortificación, corrientes en la alta Edad Media y en el siglo XVI en Europa, y de los cuales el ejemplo extremo fueron los flagelantes. Éstos, que aparecieron en la época de las últimas cruzadas, llevaron a extremos su celo y extravagancia a raíz de algunas epidemias que, como la llamada "muerte negra" (peste bubónica), asolaron a Europa hacia mediados del siglo XIV causando terrible mortandad. Al mismo tiempo los flagelantes desarrollaron un ceremonial y una disciplina contrarios a las normas de la iglesia, tanto que rayaban en la herejía, razón por la cual fueron condenados por reyes y pontífices y, en términos inequívocos especialmente por el papa Clemente VI en 1349. Mas a pesar de estas censuras, de cuando en cuando reaparecían, y en el siglo XVI, según Barker, en España había cofradías de flagelantes organizadas bajo el disfraz de procesiones de penitentes de Semana Santa, principalmente en Toledo y Sevilla. En esta última ciudad empezaron a enmascararse o a usar capirotes desde entonces para no ser fácilmente reconocidos por el clero. En la Nueva España hubo procesiones de disciplinantes desde un principio, pues el contador Rodrigo de Albornoz relata que en 1529, mientras los partidarios de Cortés preparaban una conjuración, tanto él como el tesorero Alonso de Estrada andaban "en las estaciones con la prosce-

sion de los disciplinantes"; y Nuño de Guzmán incluye entre sus pretendidos méritos en la carta enviada en 1530 a Carlos V, el de haber organizado en Xalpa una "devota procesion de disciplinantes" en la que participaron más de treinta conquistadores de la Nueva Galicia.[1]

Más tarde, en 1575, el virrey Enríquez, como parte de las rogaciones para que terminara el nuevo brote de una terrible epidemia, mandó que la imagen de la Virgen de los Remedios fuera llevada a la catedral de México, según dice el padre Sánchez Baquero, donde "se le ofrecieron algunas procesiones de sangre". El arzobispo Moya de Contreras informó en detalle al Consejo de Indias sobre las procesiones de disciplinantes el jueves santo de aquel mismo año, dejando entrever cierto desagrado ante tales prácticas. Alegando licencia de su predecesor Montúfar, —dice el arzobispo— los indios del barrio de San Pablo se unieron a la procesión de disciplinantes que los de San José de los Naturales tenían costumbre de efectuar. "Demás desto" —añade— una cofradía de nazarenos formada por algunos españoles "a imitación de una que dicen que hay en Sevilla" llevó a cabo al día siguiente su procesión con túnicas moradas ceñidas por sogas, cargando cruces. El 20 de abril de 1592 —informa Dávila Padilla— en Antequera (Oaxaca), también como parte de las rogativas para que cesara la tercera gran pestilencia que asoló a la Nueva España, se organizó otra procesión de disciplinantes. Para darle mayor efectividad, los f l a g e l a n t e s fueron "mas de setecientos niños y niñas açotandose" dice fríamente el cronista dominico, "los mas con unos Christos en las manos", seguidos por sus lacrimosos progenitores; a raíz de esta procesión Dios se apiadó de los niños mitigando la epidemia, afirma el fraile. Para McAndrew los grupos de peregrinos que aún en nuestros días se ven en Chalma, San Juan de los Lagos y Atotonilco cargando en las desnudas espaldas cruces claveteadas o llevando hojas de nopal atadas al cuerpo, así como las rodillas sangrantes que abundan en el Tepeyac son casos de supervivencia de antiguas prácticas paganas de autosacrificio. No obstante, seguramente se equivoca en lo que respecta al origen de estas manifestaciones aberrantes de la devoción popular, pues por ejemplo la flagelación de grupos en la Nueva España tiene un claro carácter europeo. Se practica todavía en el noroeste de México y en Nuevo México como se verá en seguida; la difusión de este ascetismo frenético a través de la Nueva España fue

[1] Barker, 138, *cf.* José Ortiz Echagüe, *España Mística* (Madrid, 1943), 42. La carta de ALBORNOZ, del 13 de mayo de 1529, ha sido impresa en C.D.I.A.O., XXVIII: 370. NUÑO DE GUZMÁN, *Carta,* 46-47. Gloria Grajales, 87, dice que las procesiones más grandiosas de la Colonia eran las de duelo o penitencia.

tan amplia que llegó hasta las Filipinas donde, según Rafael Bernal, —para quien se trata de un fenómeno de "marcada influencia mexicana"— los penitentes de Marinduque y de otros muchos lugares siguen azotándose las espaldas durante la Semana Mayor.[2]

Los flagelantes que existen aún en Sonora, Colorado y Nuevo México no están históricamente desconectados del resto de la Nueva España. Por el contrario, hay una serie de datos que desde el Altiplano y la Nueva Galicia nos llevan hasta ellos tanto en el tiempo como en el mapa, a través de las llanuras norteñas y de las sierras paralelas al Pacífico. En efecto, en 1607, el jesuita Diego González Cueto —informa Dunne— escribió un relato elogioso de las devociones a que se entregaban sus neófitos, los tepehuanes, habitantes de una región explorada en el siglo XVI por soldados de Nuño de Guzmán. Mil indios —dice el mismo jesuita— salen de noche en una "procesión de sangre", azotándose públicamente a la luz de antorchas. Unos cuantos años más tarde —hacia 1610— los padres Gravina y Alonso Gómez, también jesuitas, fueron testigos de "una disciplina de sangre" durante la Semana Santa entre los xiximes de la Sierra duranguense, relata Pérez de Ribas; al terminar la ceremonia se depositaban en una choza a los pies de una cruz los ensangrentados látigos utilizados por devotos indios, "flagelantes modernos, igualmente penitentes pero no tan fanáticos como sus hermanos europeos de la época de la Muerte Negra hace siglos", según descripción de Dunne. El padre Hernando de Santarén según informes recopilados por Francisco Javier Alegre fue testigo en 1604 de las "procesiones públicas de sangre [con mucho] arrepentimiento y devoción" que hacían los indios de Sinaloa. Los irrítilas laguneros, dice Decorme, hicieron una "procesión de sangre" en 1607, de la cual fue testigo el jesuita Francisco de Arista, de la misión de Parras. Y en sus *Triunfos de la Santa Fe,* el historiador jesuita Pérez de Ribas informa haber visto entre los indios sonoras, también a principios del siglo XVII, disciplinas de más de cuarenta personas, "buena costumbre que tienen ya tan bien recibida que ellos de suyo acuden a ella sin ser llamados". Añade que las flagelaciones de Semana Santa eran "muy copiosas de gente y de sangre", y que más de mil quinientas personas se disciplinaron ese mismo año "en la cuaresma... de espaldas tres días en la semana", acompañadas del miserere "a canto de órgano". Sería interesante hacer notar que en el norte y noroeste de la Nueva España donde los jesuitas fundaron

[2] SÁNCHEZ BAQUERO, 87. La carta de Moya de Contreras, fechada el 22 de abril de 1573, está publicada en el EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, XI, 258. DÁVILA PADILLA, 101. McAndrew, *Open-Air Churches,* 62. Rafael Bernal, 203.

muchas misiones anteriormente se habían escuchado las prédicas y enseñanzas de los franciscanos.[3]

El antropólogo Frans Boas ha señalado que hasta ahora no han sido seriamente estudiadas las raíces hispánicas del folklore de la vasta región del sur de los Estados Unidos que en otra época formó parte de la Nueva España (y de México) lo cual, en vista de la escasez de fuentes escritas, constituye un obstáculo considerable para la investigación de las tradiciones de esas comarcas. Esto es cierto, pero en lo que atañe al tema que nos ocupa es posible reconstruir, aunque en forma fragmentaria, un panorama general nada desdeñable. Con base en documentos originales, Omaechavarría, por ejemplo, ha averiguado que hacia 1602 en la Florida (cuya población española era escasísima), en el pueblo de San Pedro se efectuaban cada año dos procesiones de sangre durante la Semana Santa; y Villagrá relata que Juan de Oñate y sus compañeros en penitencia se flagelaron por primera vez en la historia de Nuevo México antes de que terminara el siglo XVI. Barker hace la siguiente comparación: los participantes en las procesiones penitenciales que todavía se ven en Nuevo México y en Colorado tienen características esenciales indudablemente heredadas de los españoles, pues como en España en el siglo XVI, el propósito esencial de la flagelación es redimir el pecado por medio de la sangre; por el contrario, las procesiones disciplinarias de los pueblos yaquis de Arizona y de Sonora tienen más bien el propósito de cumplir el voto formulado durante algún grave peligro o enfermedad. Fray Alonso Benavides registra el hecho de que en 1627 los jefes jumanos manifestaron su extrañeza al ver a los cristianos como locos, azotándose y derramando sangre por las calles. Los editores de su *Memorial* (Hodge, Hammond y Agapito Rey) llegan a la conclusión de que evidentemente desde esa época los franciscanos de Nuevo México se f l a g e l a b a n en público, lo cual dio origen a la confraternidad llamada hoy en día "Los Hermanos Penitentes de la Orden de San Francisco", que agrupa a varias sociedades de f l a g e l a n t e s . Dicha confraternidad es, pues, una supervivencia de la antigua orden terciaria franciscana de aquella región y sigue existiendo a pesar de las censuras de los obispos católicos angloparlantes de Nuevo México. Bradford Prince, quien en 1915 cuando escribió su libro sobre las iglesias de las misiones, ya había sido gober-

[3] Dunne, *Jesuits*, 70, 107 (el segundo dato citado procede de Pérez de Ribas, IV, 3 y IX, 3). ALEGRE, II, 114-5. Decorme, "Misiones", 172. PÉREZ DE RIBAS, II, 190.

nador de Nuevo México, dice también que lógicamente los orígenes del extraño fenómeno de los f l a g e l a n t e s de su Estado nativo deben buscarse en la tercera orden franciscana, aunque dice que la explicación más plausible es que se trata de una supervivencia de los f l a g e l a n t e s de la Edad Media. Siguen existiendo a pesar de que desde 1851 las autoridades eclesiásticas han prohibido en varias ocasiones tales prácticas, que geográficamente se localizan en el norte de dicho Estado y en los condados sureños de Colorado. Los flagelantes, según Prince, se reúnen en edificios de adobe llamados *moradas,* que no tienen ventanas; dan a su congregación los nombres de Sociedad de Nuestro Padre Jesús o de la Sangre de Cristo; y para formar parte de ella hay una ceremonia de iniciación; por último, las cuestiones que afectan al grupo están a cargo del llamado Hermano Mayor. Aurelio M. Espinosa, en una obra más reciente (1953), asegura que la Sociedad de Nuestro Padre Jesús cuenta con miles de miembros, y recuerda que la Orden Tercera de San Francisco fue fundada por Diego de Vargas, Capitán General de Nuevo México, a fines del siglo XVII en Santa Cruz donde, precisamente, se reúnen las asambleas generales de los f l a g e l a n t e s neo-mexicanos.[4]

Capítulo importante en la historia del ascetismo y de la devoción coloniales fue la veneración de las reliquias de Cristo o de los santos, herencia tanto del Medievo como de la Antigüedad clásica. En efecto, en el mundo helénico y romano la custodia de los despojos de un dios o de un héroe, a los que se atribuía un cierto poder mágico, se traducía en una primicia religiosa o hasta en una hegemonía de carácter político. Atenas gozó de especial prestigio entre los griegos por guardar los huesos de Teseo; y los Tolomeos de Egipto ocuparon un lugar prominente entre los diádocos por ejercer su autoridad sobre la tumba de Alejandro Magno. La Iglesia medieval heredó éstas entre otras muchas tradiciones del mundo antiguo, y no es el menor de los títulos a la supremacía del Pontífice Romano en el mundo cristiano el tener la custodia de la tumba del Príncipe de los Apóstoles. Sabido es también que en el siglo X los huesos de san Adalberto fueron base sucesivamente para que en Bohemia y en Polonia se crearan sedes primadas (o sea independientes del Imperio); y que más tarde los venecianos debieron sustraer de Alejandría la reliquia insigne de san Marcos a fin de lograr la creación de un patriarcado propio en Aquilea, trasladado

[4] Boas, "Mexican Folk-lore", 247. Omaechavarría, 78. Villagrá, c. XI, es citado por A. M. Espinosa, *Nuevo Méjico,* 13-14. Barker, 141. Fray Alonso de BENAVIDES, *Revised Memorial,* 66 y nota (de Hodge, Hammond y Rey) de la p. 244. Prince, 363-373.

luego a Venecia. El mismo espíritu inspiró en la Nueva España la acumulación de reliquias y su veneración. No sólo se les consideraba "un testimonio y sigilo auténtico" de la fe y religión cristianas, sino que se les atribuía la virtud de proteger a los devotos y de hacer milagros, ya que en ellas, como dijo Sánchez Baquero, autor contemporáneo de la llegada de la Compañía de Jesús a la Nueva España, "quedó cierto espíritu y viveza... para nuestra protección y amparo".[5]

Las primeras reliquias veneradas en la Nueva España fueron los restos u objetos personales de los misioneros, monjas o anacoretas muertos en olor de santidad. Podían considerarse reliquias todas las pertenencias del difunto, inclusive su ropa, como sucedió en el caso del jesuita de Oaxaca Pedro Rodríguez († *ca.* 1575) y en el de fray Jordán de Santa Catarina († 1592); sólo el hábito como en el de Motolinía, o la túnica y los cilicios como en el de fray Martín de Valencia, conservados en Amecameca; o bien el cuerpo entero, como el de la Venerable madre María de Jesús (n. 1582), que fue la reliquia más preciada del convento de la Purísima Concepción de Puebla. El cadáver del Venerable Gregorio López hizo milagros desde el momento en que falleció, según su biógrafo Losa, pero también su camisa, jubón y sombrero curaron ciegos y leprosos. Se adquirió la costumbre de guardar como reliquia los dedos con que en vida bendecía algún admirado fraile. El de fray Francisco Jiménez "no se secó" dice Mendieta, y además "daba de sí... fragancia de olor"; dos de fray Pedro Galarza (1535-1611), afirma el padre Franco, tenían el poder de sanar, especialmente el mal de orina; y varios dedos de fray Juan de Orbita, según Cogolludo, así como la sangre que salió al cortarlos "se recogieron con veneración". En algunos casos como el del doctor jesuita Juan de la Plaza (1527-1629) sólo se guardó "una uña muy larga" que sangró al cortársele, detalle que debemos al padre Florencia. Todavía en nuestro tiempo, el cadáver de un pseudo-Motolinía, desenterrado en el templo de San José en Cañada de Morelos (Puebla) "goteaba sangre fresca" en presencia del obispo de Tehuacán, según un revelador reportaje periodístico.[6]

[5] SÁNCHEZ BAQUERO, 114.

[6] El caso del padre Rodríguez es citado por SÁNCHEZ BAQUERO, 84. L. Alamán, II, 163, menciona el hábito de Motolinía, conservado como reliquia. Fray Alonso FERNÁNDEZ, cap. XXVIII, p. 149, alude a fray Jordán de Santa Caterina; y fray Antonio de CIUDAD REAL, II, 122, menciona las reliquias de fray Martín de Valencia. Según ECHEVERRÍA Y VEYTIA, II, 435, en su tiempo se abrió el proceso de canonización de la Venerable María de Jesús. Licenciado

Entre las reliquias más famosas de la época colonial, cuya autenticidad es hoy más que dudosa en la mayoría de los casos, se cuentan algunos fragmentos de la Corona de Espinas, cierto número de astillas de la Santa Cruz y muchos huesos (inclusive cráneos completos) de las Once Mil Vírgenes, amén de dos fragmentos del velo con que la Virgen se cubrió el rostro en el Monte Calvario. Como tesoro se guardaban varias espinas de la corona de Cristo (una por cada templo) en la iglesia del colegio jesuita de San Pedro y San Pablo, en Santo Domingo de México y en Santa Clara de Puebla. Para la santa espina de los jesuitas, el rico Alonso de Villaseca mandó hacer un relicario. Hubo más astillas de la Santa Cruz *(lignum Crucis)* que espinas, por lo menos doce. La mayor de ellas, custodiada en la catedral de México, había figurado anteriormente en el pectoral de san Pío V. La catedral tenía un fragmento de otra, parte de la traída por fray Alonso de Veracruz para San Agustín de México. La de Santo Domingo de México había estado también en posesión de san Pío V y quizá sea la misma que el dominico fray Domingo de la Anunciación (1510-91) utilizaba para aliviar los peligros del parto. Según las crónicas era muy eficaz para las madres que siempre sobrevivían al trance, pero no para los recién nacidos, aunque siempre tenían tiempo de recibir las aguas del bautismo antes de morir. Los franciscanos descalzos de San Diego atesoraban otra astilla del santo madero, así como también las monjas de Santa Isabel de México y las de Santa Clara de Puebla. En esta última ciudad, se enorgullecían de poseer partículas de la Cruz, además de las clarisas, los Carmelitas descalzos, cuya astilla coloreaba el agua y le daba virtudes milagrosas, y la iglesia de San Francisco. Por último conocemos la existencia de otras tres: dos en manos de los jesuitas (una de ellas fue posesión personal del misionero Juan del Valle, muerto en 1616 a manos de los tepehuanes) y la tercera en la catedral de Morelia, obsequio del obispo Francisco de Ribera.[7]

Francisco Losa, 105-7. Mendieta, *Vidas Franciscanas,* 79, y *Santo Evangelio,* 70. Fray Alonso Franco, 329-332. Cogolludo, x, cxlvi; p. 590. Florencia, *Hist. de la Com. de Jesús,* 410. El reportaje aludido, de Fernando de Ita, apareció en el diario *UnomásUno* de los días 15 a 17 de septiembre de 1981.

[7] Las fuentes utilizadas en la redacción de este párrafo son las siguientes: Fray Martín de Escobar, 212; el padre Florencia, *Hist. de la Comp. de Jesús,* 333-4; fray Alonso Franco, 32 y 548; Vetancurt, *Teatro mexicano,* 4ª Parte, 47, 51, 113 y 114; Gutiérrez de Luna, 34, 88; fray Juan de Grijalva, 465-6; fray Matías de Escobar, 212; Dávila Padilla, 499; fray Balthassar de Medina, fols. 28 vº y 29; González Dávila, I, 111 y 165; Decorme, "Misiones", 68; y Sosa, 110.

De las Once Mil Vírgenes (que deben su existencia al error de un copista) hubo en la colonia algunas veneradas reliquias. El provincial dominico fray Domingo de la Cruz trajo a la Nueva España una caja llena, obsequio de Carlos V según una versión, o rescatadas en la catedral de Colonia de la furia de la soldadesca luterana, según otra. La Catedral de México poseía dos cráneos de esas vírgenes, y los jesuitas una calavera que recibieron de Roma en 1575. También en la capital del virreinato, san Francisco y santa Clara poseían reliquias importantes de las Once Mil Vírgenes; en la primera había tres huesos de cráneos según Mendieta, o tres cabezas más un diente según Vetancurt; y en la segunda se conservaban una canilla de brazo, obsequiada por la emperatriz María de Hungría y de Bohemia, según Mendieta, una calavera según Vetancurt, o varios huesos de una pierna según Antonio de Ciudad Real. Otras dos calaveras, regalo del marqués de Monferrato, eran veneradas por los franciscanos descalzos en su iglesia; y un número indeterminado de huesos de las Once Mil Vírgenes figuraban entre los tesoros de Santo Domingo y de San Diego de México.[8]

Centenares si no es que miles de reliquias empezaron a llegar al virreinato cuando en 1537 Zumárraga pidió que se le enviaran algunas para las catedrales novohispánicas. En la sede mexicana, la lista de las conservadas en la capilla del Santo Cristo es, según Toussaint, muy copiosa, y comprende los cuerpos enteros de santa Hilaria y de san Primitivo. No menos importante era el inventario de San Francisco de México, en el que figuraban una astilla de la mesa de la Cena, el velo de santa Lucía y partículas *ex corpore* de unos 50 santos, entre ellas de todos los apóstoles y evangelistas. En Santa Clara, también en México, se conservaban huesos de 40 mártires y de 20 santos, además de dos dientes de san Laurencio y dos dedos de san Marcos Papa. La iglesia franciscana de Xochimilco tenía y guarda celosamente aún (en el altar de su advocación) una canilla de un brazo del mártir san Sebastián; la Santa Veracruz posee parte de las entrañas de san Francisco Javier; y las colecciones de objetos venerables que los fran-

[8] La primera versión relativa a fray Domingo de la Cruz es de REMESAL, VII, xiii; II, 51. La segunda es compartida por DÁVILA PADILLA, 161, y por fray Alonso FERNÁNDEZ, cap. XXX, pp. 158-9. Toussaint, *Catedral de México,* 135; *cf.* el *Calendario de Galván* para 1874, p. 57. MENDIETA, *Santo Evangelio,* 96, 97. VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, 47 y 109. Fray Antonio de CIUDAD REAL, I, 144 y 233-4. Fray Balthassar de MEDINA da cuenta de las reliquias de las Once Mil Vírgenes existentes en San Diego de México; y fray Alonso FRANCO, 548, de las conservadas en Santo Domingo.

ciscanos descalzos tenían en San Diego comprendían desde el siglo XVII "joyas inestimables" según Baltazar de Medina, entre ellas huesos de san Bonifacio, de san Lorenzo y de san Vital así como de los mártires del Japón. Los franciscanos de Puebla guardaban como tesoro "un pellejo de las martirizadas carnes de san Felipe de Jesús". En 1571, el Cabildo de México recibió solemnemente, de manos de Esteban Cerrofino (quien por sus desvelos para conseguirlo fue gratificado con 800 pesos) un hueso grande del patrono de la ciudad, el glorioso mártir san Hipólito. La capilla de Santa Catarina de la catedral de Puebla no iba a la zaga de la que en la de México guarda las reliquias: en efecto, dice Echeverría y Veytia, con cierto orgullo local, había en ella "huesos grandes" de numerosos santos (san Clemente, san Sixto y san Maximiliano Mártires, por ejemplo), riquezas espirituales que eran completadas por objetos tan dignos de veneración como un pedazo de la púrpura con que por escarnio se vistió a Nuestro Señor y otro de la cruz en que padeció el apóstol san Andrés. Por su parte, San Francisco de Puebla poseía entre otras reliquias el cuerpo del Venerable Sebastián de Aparicio "entero y oloroso", y unas gotas de la sangre que le salió del costado a san Francisco de Asís. Las carmelitas descalzas de la misma ciudad tenían a su cuidado la extraordinaria reliquia de un lienzo usado por la virgen María al pie de la Cruz. San Francisco de Tlaxcala tenía cuerpos de santos y de niños mártires; el lugar donde yacía uno de éstos últimos no fue nunca localizado con precisión, "pero era tanta la fragancia celestial —informa Vetancurt— que aunque no encontraron los huesos, juzgaron estar por alli muy cerca". La catedral de Valladolid de Michoacán era también rica en reliquias, así como las de Guadalajara (donde las había de san Clemente Papa, en primer término) y de Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas); las de esta última, informa Remesal, estaban provistas de la debida "certificación y jubileos de Su Santidad".[9]

[9] La petición de Zumárraga mencionada fue incluida en las instrucciones para los procuradores que envió al concilio de Trento, *ap.* Cuevas, *Docs. inéd. siglo xvi,* 69-70. Toussaint, *Catedral,* 135. Las reliquias de San Francisco de México y de Santa Clara son descritas por VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, respectivamente en 47 y 109; y las de Xochimilco, por fray Antonio de CIUDAD REAL, I, 108 (McAndrew, 353, probablemente citando de memoria yerra al afirmar que se trata de una reliquia de San Esteban y no de San Sebastián); la de la Santa Veracruz, por MURILLO VELARDE, IX, 84-85; y las de San Diego, por fray Balthassar de MEDINA, fols. 28, vº, 29 y 137 (*cf.* la Int. de F. B. Sandoval, xxiv). La recepción de las reliquias de San Hipólito figura en las ACTAS DE CABILDO DE MÉXICO, Libros VII, p. 525, col. 2ª y VIII, p. 15, col. 1ª, y es reseñada por DÍEZ DE LA CALLE, 109. ECHEVERRÍA Y VEYTIA,

Según parece, la riqueza de las reliquias que los jesuitas trajeron a la Nueva España superó todo lo hasta entonces visto en la Colonia, lo cual no deja de ser singular por tratarse de una corporación religiosa no propiamente medieval sino del símbolo mismo de la Contrareforma. Pues bien, desde su llegada en 1571 hasta la consagración de la iglesia del Espíritu Santo en Puebla en 1600, la Compañía de Jesús acumuló un total de 215 reliquias. Parte de las recibidas inicialmente por Veracruz se extraviaron en un naufragio o fueron robadas por malvivientes, creyendo que tesoro de que oían hablar era oro puro. Entre aquéllas había once reliquias de los apóstoles (en primer término de san Pedro y san Pablo, bajo cuya doble protección se constituyó el primer colegio jesuita novohispánico) y de los cuatro evangelistas, 57 de santos mártires, 14 de Doctores de la Iglesia, 24 de santos confesores y 27 de santas, así como parte del "palio" de san José, un fragmento del velo de la Virgen, el sudario de san Francisco Xavier y los cuerpos enteros de san Zenón y de san Ponciano. El primer provincial, que fue el padre Pedro Sánchez, recibió en España las primeras como donativo del Duque del Infantado. Una segunda y voluminosa partida de reliquias fue recibida de Roma en 1578 y colocada en solemnísima ceremonia en San Pedro y San Pablo, para la festividad de Todos Santos en 1578, aunque después algunas fueron repartidas entre Puebla, Oaxaca y Pátzcuaro. El doctor Pedro Morales, que había traído consigo de Europa el cuerpo de san Ponciano, escribió una breve historia en 1603 sobre el depósito de esa insigne reliquia y de otras más en la iglesia de la Compañía en Puebla. Pero en realidad ya anteriormente los jesuitas habían traído reliquias al Nuevo Mundo, cuando llegaron a la Florida hacia 1565 con la expedición de Menéndez de Avilés, y en especial el padre Pedro Martínez, quien había recibido varias como regalo de la Condesa de Niebla. Cuando el padre Martínez sufrió el martirio en tierra de Ajacán (Virginia), junto con algunos de sus compañeros, tenía a su lado una caja de reliquias, cilicios y libros de devoción. Los indios intentaron abrirla con el efecto de que cayeron muertos inmediatamente por castigo divino, según el relato del padre Bartolomé Martínez. Aquellas reliquias eran tan milagrosas que en una ocasión, cuenta el padre Florencia, aplacaron la furia del mar salvando la flota del Adelantado de

---

II, 99, y II, 388-9 (sobre los carmelitas descalzos). VETANCURT, *Teatro Mexicano*, 4ª Parte, pp. 51, 454, describe respectivamente las reliquias de San Francisco de Puebla y de San Francisco de Tlaxcala. *Cf.* GONZÁLEZ DÁVILA, I, 165 (sobre las reliquias de Valladolid); MOTA Y PADILLA, 377 (Guadalajara); y REMESAL, X, xiii; II, 318 (Ciudad Real).

la Florida. El viajero inglés Roberto Thompson cuenta un hecho curioso: en la nave en que viajaba a Veracruz en 1555, vio a unos frailes echar unas reliquias al mar para calmarlo, cuando una violenta tempestad puso en peligro el barco.[10]

[10] SÁNCHEZ BAQUERO, 19, 114-5 y 116; ALEGRE, I, 205-7, 219, 230; II, 59 y 166-7; *cf.* 501-2; CHIMALPAHIN, 283-4; GONZÁLEZ DÁVILA, I, 60; González de Cossío (ed.) RELACIÓN BREVE... DE 1602, 45, 54-5; y Decorme, *Jesuitas Mexicanos,* I, 57. Los datos relativos a las reliquias llevadas por los jesuitas a la Florida son del padre FLORENCIA, *Hist. de la Comp. de Jesús,* 56, y de Zubillaga (ed.), MONUMENTA... FLORIDAE, Docs. 41 y 138, resp. en las pp. 106-7 y 582-3. El relato de Thompson figura en García Icazbalceta, *Viajeros ingleses,* 17, y en Conway, *An Englishman and the Inquisition,* 9. Por último, es de señalarse que según COGOLLUDO, XII, IX; 704-6 y XII, X, 707-10, la custodia franciscana de Mérida conservaba algunas reliquias de San Diego de Alcalá († 1463), que curaban a mujeres tullidas, flujos de sangre, tumores en la garganta y a niños hechizados. Más generalmente, el santo protegía de los rayos desde sus santuarios de Campeche y de Tikal.

XVII

MILAGROS Y PRODIGIOS

La intervención directa de los santos en la Conquista —por supuesto siempre en auxilio de los españoles— fue discutida en un capítulo anterior. En el presente hablaremos de otros milagros: los hechos por personas vivientes (o alcanzados gracias a su intervención) tales como misioneros, monjas y en pocos casos seglares. No se examinan separadamente los m i l a g r o s y p r o d i g i o s ya que es difícil hacer una distinción entre ambos fenómenos. En Mística, en efecto, se usan en buena medida como sinónimos, puesto que se consideran por igual "actos superiores al orden natural" o sucesos "que exceden los límites regulares de la naturaleza". No es quizá ocioso recordar aquí en cuanto a los párrafos que siguen, así como al capítulo siguiente (sobre las imágenes milagrosas), la intención del autor es meramente descriptiva.

Los milagros relatados por los cronistas empezaron en la Española. Según cuenta Herrera, crecieron unas raíces con forma de cruz —"lo qual fue juzgado por milagro"— en el lugar donde los indios habían enterrado algunas imágenes sagradas con el ingenuo propósito de que dieran "grandes frutos" (Bartolomé Colón, que obviamente carecía de sentido del humor, castigó con la hoguera su exceso de iniciativa). Durante la expedición y conquista de México hubo muchos milagros evidentes. Ya a Juan de Grijalva le sucedió uno "bien grande" cuando apareció sobre su nao una gran estrella (posiblemente un cometa; sobre estos fenómenos se dirá algo más adelante) que dejó "un rastro en el aire que duró tres horas largas". Mucho se ha escrito sobre la paloma —"prodigiosa y milagrosa señal", dice Pizarro y Orellana— que un viernes santo salvó a la nave que en 1504 traía a Cortés de España a Santo Domingo, la cual había perdido el rumbo en medio de una tempestad (la alusión al Espíritu Santo es clara). Según otra tradición, como se ha visto, fueron ángeles quienes guiaron los bajeles en los cuales el Conquistador andaba explorando las costas mexica-

nas en 1519. La conquista del mundo azteca está también llena de milagros: brotó agua dulce de la tierra en el aposento del palacio de Axayácatl donde los españoles estaban sitiados, y los mexica no pudieron arrancar la imagen de Nuestra Señora del sitio donde Cortés la había puesto, según informan Gómara, Oviedo y Argensola; un fuerte y milagroso aguacero, cuenta el padre Durán, obligó a los mexicanos a levantar el asedio de los españoles; y más tarde, un viento providencial infló el velamen de los bergantines —lo "que pareció milagro"— facilitando su desplazamiento por el lago de Texcoco. Los conquistadores Bernardino Vázquez de Tapia y Francisco de Aguilar atribuyen a la intervención divina la epidemia de sarampión que diezmó a los defensores de Tenochtitlán; tiempo después Sahagún agrega que aquella pestilencia fue enviada por Dios "en castigo de la guerra que [los indios] habían hecho a sus cristianos, por él enviados para hacer esta jornada"; fray Bernardino compara las victorias de Cortés con las de Josué y del Cid. Las intervenciones milagrosas de la virgen María en las batallas de la Conquista ya han sido mencionadas más arriba; otro autor que a fines del siglo XVI reseñó aquellos episodios es el padre Acosta. Como se verá más adelante, al tratar la historiografía durante la Colonia, la Conquista misma fue juzgada un hecho milagroso.[1]

Los misioneros, quienes se entregaron de lleno a la tarea de la evangelización seguros de que su misión era de carácter divino, prodigaron milagros narados en detalle por sus biógrafos y por sus contemporáneos. Los hicieron de índole diversa, pero aquí nos ocuparemos en primer término de los casos de facultades taumatúrgicas. Fray Pedro Cardete, provincial franciscano de Yucatán, según Cogolludo, sanaba

[1] HERRERA, *Historia,* Déc. 1ª, III, 4 (p. 311). ITINERARIO DE GRIJALVA, ed. A. Yáñez, 35. PIZARRO Y ORELLANA, 69. El prodigio de la paloma que guió al navío que transportaba a Cortés es mencionado por DORANTES DE CARRANZA, 88, Diego Luis de MOCTEZUMA, 325, ARGENSOLA, 76, ILLESCAS, 272, y también por Prescott, 112, García Icazbalceta, *Col. de Docs. para la Hist. de México,* I, y Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 12. GÓMARA, 364; OVIEDO, XXXIII, xlvii, vol. IV, 227-9. ARGENSOLA, 243, narra también el milagro de la desalinación del agua. DURÁN, ed. 1880, II, 48. En GÓMARA, ed. México, 1943, II, 34, se describe el viento recibido a popa por los bergantines, que fue juzgado milagroso. Bernardino VÁZQUEZ DE TAPIA, ed. J. Gurría Lacroix, 45-46. Fray Francisco de AGUILAR, ed. Patricia de Fuentes, 159 y ed. de G. Gómez de Orozco, 83. SOLÍS en II, xix; 118-9, se muestra más bien escéptico frente a tantos milagros; sobre Andrés de Tapia, *cf.* Ida Rodríguez Prampolini, 143. SAHAGÚN, XII, Int.; IV, 19. José de ACOSTA, 524-5, aparentemente confunde a Nuestra Señora del Socorro con la Virgen de los Remedios; *cf.* TORQUEMADA, I, 464-65, y LOBO LASSO DE LA VEGA, Int., p. XL.

a niños enfermos mediante la fe. Fray García de Salvatierra, cuyas facultades eran más modestas, una vez curó de un dolor en los dientes —narra Mendieta— a un vecino de Toluca poniéndole "un dedo sobre todas las muelas". Entre los indios laguneros, el jesuita Diego Díaz de Pangua, cuenta Alegre, curó en unos cuantos días mediante el bautismo a "un obstinado viejo"; y fray Juan Ramírez, hacia 1629, hizo el mismo beneficio a una niña de brazos en el peñol de Acoma, en Nuevo México, según el padre Benavides. A veces, los misioneros curaban milagrosamente los más diversos impedimentos, aún serios: el agustino Antonio de Roa († 1563) hizo cantar a un indio llamado Simón Tlacoxúchitl, que era mudo; el cronista jesuita Pérez de Ribas hizo oír a un sordo en Sinaloa cuando le prometió la vida eterna, mediante el uso de trompetilla; y fray Francisco de Porras, que alcanzó las palmas del martirio en Moqui, también en Nuevo México, devolvió la vista a varios adolescentes indios ciegos, suplicándolo a Dios, exclamando la misteriosa palabra *epheta,* y colocándoles al mismo tiempo una cruz sobre los ojos. En Yucatán, el obispo Landa ganó muchos adeptos sanando con el bautismo a muchos indios, entre ellos a una vieja tullida que después del milagro "[se] fue a su casa... por sus pies". Dávila Padilla cuenta que fray Jordán de Santa Catarina hacía sanar las llagas estando vivo y después de muerto; y quienes tenían fe, dice Arlegui, eran curados en Zacatecas por fray Jacinto de San Francisco († 1567) con el aceite de su lámpara. En 1629, cuenta Benavides, fray Juan de Salas y un compañero suyo, haciendo la señal de la cruz y recitando pasajes de san Lucas, se pasaron todo un día y una noche sanando milagrosamente a incontables apaches, entre ellos "ciegos, cojos [e] idrópicos". La costumbre de dejar testimonio de un milagro mediante un exvoto se remonta al templo de Esculapio en Grecia, fue practicada también en España desde tiempo inmemorial, y de allí pasó a la Nueva España. Por ello es común ver en las iglesias mexicanas exvotos de diversos tipos. Quizá la primera ofrenda de esta especie hecha en México fue la que Cortés ofreció en 1527 a la virgen de Guadalupe extremeña, consistente en un escorpión de oro, esmeraldas, perlas y esmaltes, en agradecimiento de haber sanado por su intercesión de la mordedura de un alacrán en Yautepec.[2]

[2] COGOLLUDO, IX, XIX; p. 250 (acerca de fray Pedro Cardete); sobre los milagros del padre Landa, *cf.* V, XV; p. 288. BENAVIDES, *Revised Memorial,* 73 (sobre fray Juan Ramírez). Fray Juan de GRIJALVA cita el caso de Simón Tlacoxúchitl. PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos,* I, 353. Los milagros de fray Francisco de Porras son descritos por BENAVIDES, *Memorial* (ed. en español), 28; *Revised Memorial,* 76, 79, 133 y notas p. 300; *cf.* Eulalia Guzmán, p. 181: "Relación

Los frailes también tienen en su haber la resurrección de muchos muertos. Fray Martín de Valencia, según testimonios de su contemporáneo Francisco Jiménez, de Mendieta y de fray Alonso Fernández, resucitó en Tlalmanalco a un niño que debía bautizar, cosa que hizo después de haberle devuelto la vida poniéndose en oración; y ya muerto, el santo fraile le restituyó el olfato a fray Juan de Oviedo —añade Mendieta— cuando éste abrió su sepultura "sintiendo fragancia de suavísimo olor". También se atribuye a otro de los primeros franciscanos, fray Juan de San Francisco, el haber resucitado a un niño, al parecer hijo de un cacique, por medio de su bendición; fray Alonso Ortiz logró lo mismo en Querétaro con una niña haciéndole la señal de la cruz; y también Juan de Angulo (1567-1644) en Zacatecas con otra niña muerta de asfixia, que volvió la vida —narra Arlegui— con sólo una oración del fraile. Vetancurt dice que el cadáver de fray Sebastián de Aparicio, quien con el calificativo de Venerable se convirtió en uno de los patrones de Puebla, ya estando en su féretro resucitó por lo menos a nueve difuntos. A veces los frailes eran medio indirecto de la resurrección de un muerto que necesitaba poner en orden su conciencia. Tello cita un caso, ocurrido en el siglo XVI en Culiacán, y Arlegui otro, que se presentó en el convento de San Sebastián del Venado, hoy en el estado de San Luis Potosí. El primero fue el de una mujer india que ya en camino del cementerio "se rebulló" y volvió en sí para explicar que habiendo ya aparecido en juicio ante Jesucristo, lo había visto tan indignado contra la gente de la provincia que le mandó volver al cuerpo "para que les dijese que oyesen la palabra de Dios que les predicaban los religiosos". Cumplida la misión, murió al cabo de dos días. El segundo fue de otra india que en vida había agraviado a los franciscanos; ya muerta y amortajada resucitó para pedir perdón por sus injurias y, habiéndolo obtenido, "se volvió a caer muerta en el ataud a vista de todo el pueblo". De acuerdo también con las fuentes del siglo XVI, además del caso ya visto de la mística de Ágreda, existen varios ejemplos de glosolalia, es decir la facultad de ser entendido por quien no habla el idioma en que uno se expresa, común entre los apóstoles. Los tres

---

de Nuevo México..." (Bibl. de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide). DÁVILA PADILLA, 646-9. ARLEGUI, 270. BENAVIDES, *Memorial* (ed. en español), 62, acerca de fray Juan de Salas. Sobre la profusión de exvotos, ver Foster, *Cultura y Conquista,* 275 (*Culture and Conquest,* 160) y A. Rey, *Cultura y Costumbres del siglo xvi,* 136. Lawrence Anderson, 24, que cita V. Barrantes, *Virgen y Mártir. Nuestra Señora de Guadalupe.* Badajoz, 1895, da cuenta del escorpión de oro y piedras preciosas de Cortés.

primeros franciscanos flamencos comenzaron por estudiar el náhuatl (que llamaron "una teología que no conoció San Agustín"), pero a su contemporáneo el ya mencionado fray Juan de San Francisco, según Mendieta citado luego por Vetancurt y fray Alonso Fernández, en medio de un gran resplandor en Tlaxcala "le [fue] concedida por Don del Cielo la lengua mexicana"; fray Juan comenzó al día siguiente a predicar en ella a los indios, habiendo incluso más tarde publicado en náhuatl un volumen de sermones y pláticas espirituales. Pérez de Ribas dice que los dos primeros misioneros jesuitas de San Miguel de Sinaloa, Hernando de Santarén y Pedro Méndez recibieron dones especiales para su labor evangelizadora: el primero aprendió "casi milagrosamente" la lengua tave en mes y medio, y el segundo "se halló casi de repente con suficiencia para poder hacer algunas confesiones en esa lengua, e instruir en ella a sus penitentes". Otro jesuita, Gonzalo de Tapia, o era muy talentoso para los idiomas o fue favorecido sobrenaturalmente para poder aprender en menos de diez y siete días la lengua de los "chichimecas caribes", dando así "principio a la doctrina en... [lo] que después fue San Luis de la Paz" (Guanajuato).[3]

La Providencia extendía un manto protector cuando a algún celoso misionero le salía al paso el peligro. Por ejemplo un fraile, posiblemente Ascencio de Zárate († 1632) —según narra el padre Benavides— se volvió invisible en Picurí cuando algunos indios de Nuevo México entraron a su cabaña a matarlo. Al agustino Juan Bautista de Moya que, como se ha visto, desdeñaba la ley de la gravedad en sus levitaciones, le sucedía con cierta frecuencia —absorto en la meditación, como era su costumbre— caerse en precipicios saliendo siempre ileso. A los casos citados habría que añadir el que narra Grijalva, sucedido en 1544 cuando el padre Moya se despeñó en un camino cerca de Huauchinango; los indios que bajaron, llorosos, a buscar su

[3] Francisco XIMÉNEZ (ed. P. Atanasio López), 80. MENDIETA, *Historia,* IV, 42 y Alonso FERNÁNDEZ, c. xii, p. 64 (sobre fray Martín de Valencia). MENDIETA, *op. cit.,* IV, 110 y *Vidas Franciscanas,* 126 (fray Juan de San Francisco). VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 80 (también sobre fray Juan de San Francisco). El milagro de fray Alonso Ortiz es descrito por LA REA, 366-7. ARLEGUI, 348-9 y Amador, I, 299 (acerca de fray Juan de Angulo). VETANCURT, *Menologio,* 23 (el Venerable Sebastián de Aparicio). TELLO, 39-40 y ARLEGUI, 285 (los casos de muertos que resucitan para descargar su conciencia). MENDIETA, *Vidas Franciscanas,* 122; *Santo Evangelio,* 72; VETANCURT, *Menologio,* 79; y Alonso FERNÁNDEZ, c. xvi, p. 83 (sobre el don de lenguas de fray Juan de San Francisco). PÉREZ DE RIBAS, I, 181. El jesuita Gonzalo de Tapia es mencionado en este contexto por P. F. Velázquez (ed.) *Col. Docs. de San Luis Potosí,* II, Int., p. li.

cadáver lo hallaron "sentado a la orilla del río, sano y contento". En otra ocasión, dicen Basalenque y Matías de Escobar, en circunstancias semejantes a las anteriores Moya cayó en la profunda barranca del río Turicato cerca de Carácuaro, sin que el accidente le produjera ni un rasguño: "le había aparecido que iba volando". Una vez que el padre Moya iba a confesar a un enfermo, según González de la Puente, atravesó un río caudaloso sobre una "viga" que resultó ser un "grandísimo caimán". No fue río sino arroyo, el que se dividió muchas veces para no mojar al Venerable Sebastián de Aparicio, quien por lo visto también era bastante distraído. El agua, tan necesaria, fue a menudo objeto de acciones milagrosas. Volviendo al padre Moya, podemos recordar que, según dos cronistas, los padres Navarrete y Escobar, hizo surgir con su bordón ojos de agua para los indios en Turicato y entre Zirándaro y Pungarabato (Michoacán), sin gran esfuerzo, pues bastaba el primer tacto del báculo "sin que fuera necesario repetir como Moisés los golpes". Por su parte fray Juan de Caro († 1622), dice Baltazar de Medina, tenía la facultad de encontrar agua cuando hacía falta. Hacer surgir manantiales fue también una facultad milagrosa de los obispos Vasco de Quiroga y Juan de Palafox y Mendoza. Según una versión recogida por Trueba, cuando don Vasco quiso cambiar su sede de Tzintzuntzán a Pátzcuaro tropezó con la resistencia de los indios y encomenderos que alegaban la escasez de agua en este último punto. El obispo, golpeando una roca con su cayado, hizo brotar un manantial de cristalinas aguas. Rivera Cambas, por su parte, recuerda que a Palafox se le atribuyeron milagros tales como el de haber hecho brotar agua en un lugar donde era muy necesaria entre Puebla y México, que hasta hoy sigue considerándose "venerable". Algunos frailes tenían el poder de hacer llover. Mendieta informa que fray Martín de Valencia hizo llover en Tlalpan, Tlaxcala y San Francisco Cuitlixco; y su poder, según el *Menologio* era tan grande que "llovía y dejaba de llover por su influencia". Y cuando no quería no se mojaba. En una ocasión un río crecido le devolvió "una Biblia y otros librillos" perdidos accidentalmente al cruzarlo. Remesal relata que una vez fray Tomás de la Torre, estando dormido, se arrojó a la laguna de México, creyendo salvar a otro fraile en peligro; se salvó él mismo caminando por las aguas por divina concesión. Fray Miguel de Chavarría († 1632), del convento franciscano de Huamantla, tenía también la facultad de hacer llover a voluntad, y por su parte fray Alonso de Escalona, en respuesta a las súplicas de sus feligreses, hizo el mismo milagro con el sencillo expediente de alzar los ojos al Cielo y exclamar: "Ea, Señor, haced como quien sóis, enviadnos agua".

En Oaxaca, en 1552, fray Jordán de Santa Catarina hizo llover después de que las rogativas y procesiones de sangre de los fieles no habían obtenido resultado alguno; el historiador oaxaqueño Gay relata que Dios, conmovido por las súplicas del fraile, hizo que se precipitara un aguacero tan copioso que los presentes no pudieron retirarse del templo. En 1598, en Nuevo México, los franciscanos Alonso Martínez y Cristóbal de Salazar pidieron a Dios un milagro patente para que ellos lograran convertir a una tribu de indios con mayor facilidad; acto seguido, cayó una lluvia tan abundante que salvó las cosechas de ese año, a pesar de que el cielo estaba completamente despejado. Pero el cielo no daba sólo agua: la cólera divina también podía hacer llover sangre. El gran enemigo de los idólatras, canónigo Pedro Sánchez de Aguilar da un ejemplo de ello: citando el testimonio del sacerdote Fernando de Recalde y de los indios de Tixcacal, afirma que en 1607 llovió sangre en muchos pueblos de las cercanías de Valladolid de Yucatán para ruina y castigo de los idólatras.[4]

Con la ayuda del Cielo y así como sabían atraer el agua vivificante, muchos misioneros también podían protegerse a sí mismos y a los demás de la furia de los elementos. Según los relatos de tres cronistas, el padre Betanzos, que en 1535 fundó la primera provincia dominica de la Nueva España, cuando el navío que lo transportaba a él y a sus compañeros fue arrojado por una violenta tempestad contra una roca, se salvó junto con ellos gracias a sus oraciones y a la intercesión de la Magdalena: el peñasco se abrió en dos para dejar pasar la nave, que luego prosiguió serenamente su ruta hacia Veracruz. El padre Las Casas, según parece, también podía calmar tempestades, aunque fray Tomás de la Torre, relator de un episodio de esta clase ocurrido en 1544 durante el viaje entre la Española y Yucatán, no asegura que se tratara de milagros: "he dicho lo que pasó; echadlo a la causa que os pareciere". Escobar y Navarrete cuentan que en 1536 fray Juan

[4] BENAVIDES, *Revised Memorial,* 280. Juan de GRIJALVA, 404. BASALENQUE es citado por fray Matías de ESCOBAR, 278-9. GONZÁLEZ DE LA PUENTE, 94-95. También NAVARRETE, I, 230, menciona el episodio del padre Moya con el caimán. VETANCURT, *Menologio,* 23 (Sebastián de Aparicio). ESCOBAR, 279, y NAVARRETE, I, 231 (sobre el padre Moya y los ojos de agua). MEDINA, fol. 78. Trueba, *Don Vasco,* 36. Rivera Cambas, 355. MENDIETA, *Historia,* IV, 43 (Martín de Valencia) y 152 (Alonso de Escalona); y *Vidas Franciscanas,* 13 (fray Martín de Valencia) y 152 (Alonso de Escalona). VETANCURT, *Menologio,* 95 (fray Martín de Valencia) y 53 (fray Miguel de Chavarría). REMESAL, VIII, X; II, 129. Gay, 414. BENAVIDES, *Revised Memorial,* 58 (fray Alonso Martínez y fray Cristóbal de Salazar). SÁNCHEZ DE AGUILAR es citado por COGOLLUDO, VIII, xi; p. 449.

Bautista de Moya, quien como Martín de Valencia es reflejo de la experiencia mística y milagrosa, hizo cesar una tempestad en Tlapa como había hecho Las Casas, es decir pronunciando "las palabras del Señor . . . Cálmate, enmudece". Con sus súplicas, los legos de San Francisco de Tlaxcala, dice Torquemada, lograron librar a su iglesia de los rayos, que nunca volvieron a caer "en el circuito y compás del convento". En 1597 o 1598, narra el padre Benavides, deseando impedir la evangelización de la región de Piros en Nuevo México, el Diablo envió una terrible tempestad y granizada, a la que los frailes Alonso Martínez y Cristóbal de Salazar lograron poner fin mediante exorcismos formulados crucifijo en mano. La naturaleza misma parece a veces ser medio expresivo en el mundo de los prodigios como se verá en unos cuantos ejemplos. Cuando el Senado tlaxcalteca discutía si ofrecer la alianza a Tenochtitlán o a Cortés después de la Noche Triste —relata Alva Ixtlixóchitl— una nube descendió y rodeó la cruz que presidía la asamblea, milagro que determinó la decisión por el partido de los cristianos. El volcán de Tlaxcala (seguramente el cerro de la Malinche) según el padre Grijalva, dejó de echar fuego y cenizas en el momento en que a sus pies se construyeron varios monasterios. Torquemada da cuenta de la existencia del prodigioso río Nexapan, cuyas aguas sólo corren de noche, y Vetancurt, en su *Teatro mexicano,* señala otras dos maravillas de la naturaleza: un árbol cercano a la capilla de la Santa Cruz, en Cuernavaca, cuyos tallos y ramas se convierten en cruces, y el pozo milagroso de Huejotzingo, cuyas aguas devuelven la salud a los enfermos y la vista a los ciegos. No había mula bronca que no pudiera domar la mano suave pero firme del jesuita Pedro de Gravina (1604-34); y en 1596 otra de esas pacientes bestias transportó en un santiamén, adelantándose a arrieros y sacerdotes, el cadáver del obispo Francisco de Mendiola desde Zacatecas hasta el cementerio de la catedral de Guadalajara.[5]

[5] El milagro del padre Betanzos es narrado por DÁVILA PADILLA, 61-62; por REMESAL, III, vi, vol. I, p. 200; y por Alonso FERNÁNDEZ, c. xxiii, p. 21. Fray Tomás de la TORRE, 113. ESCOBAR, XXXV, 274-81 y NAVARRETE, I, 226. TORQUEMADA, I, 315 (los legos de San Francisco de Tlaxcala). BENAVIDES, *Revised Memorial,* 57. Helps, II, 297 y n. 1, menciona la nube de Tlaxcala, citando a ALVA IXTLIXÓCHITL, *Hist. des Chichimèques,* c. 90 en la versión francesa de Ternaux-Compans *(Voyages),* GRIJALVA, 129. TORQUEMADA, II, 607 (el río Nexapan). VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, 58-59. Las hazañas espirituales del jesuita Pedro de Gravina son recordadas por Decorme, "Misiones". Amador, I, 258-9 narra el episodio relativo al transporte de los restos del obispo Mendiola con base en MOTA PADILLA.

En las biografías de muchos de los frailes del siglo XVI y principios del XVII abundan los episodios de fenómenos ópticos tales como resplandores y nimbos de fuego. El mismo fray Martín de Valencia, desde que estaba en España (en Nuestra Señora de Rocamador), alumbró en una ocasión una casa con un rayo de claridad emanado por su persona, según narra Mendieta; este mismo cronista informa que en Tlaxcala un resplandor de fuego rodeó a fray Francisco de Soto, uno de los primeros Doce, una vez que estaba predicando. Arlegui relata que cuando fray Juan Bravo ponderaba desde el púlpito el amor de Jesucristo en presencia del prelado Hermosillo, primer obispo de Durango, se le iluminó el rostro con una aureola resplandeciente, e inmediatamente después "entre las ternezas que decía, espiró, arrimado al respaldo del púlpito, quedando parado con postura recta". Se dice que cuando el franciscano Diego de Landa ocupaba la cátedra sagrada, una estrella resplandeciente despedía rayos sobre su cabeza. Al morir la madre dominica Mencía de Jesús en 1612, informa fray Alonso Franco, bajaron del cielo "unos rayos de luz como hebras de oro [y] de cada rayo [salía] una estrella", luz que duró hasta que fue sepultado el cuerpo. Otro cronista dominico, fray Alonso Fernández, dice por su parte que unas bolas de fuego que "ni crecían ni se mudaban" se posaban en el alero del claustro de su orden en México, mientras bajo techo los novicios, velando un crucifijo toda la noche, "estaban encendidos en el fuego del amor a Dios". En Pátzcuaro, el globo de fuego que anunció la muerte de fray Martín de Jesús (*ca.* 1544-1644) daba una luz tan fuerte, dice el padre Medina, que la gente creyó que se estaba quemando el convento de San Francisco; y cuando falleció en 1580 fray Alonso Garcés en San Ildefonso de Oaxaca, narra Dávila Padilla, "se vio en el ayre una bola transparente, con el resplandor y calidad que muestra un Cometa de... Plata", cuya circunferencia se calculó en seis varas.[6]

Una cruz resplandeciente apareció en los aires cuando murió en San Francisco de México en 1550 Lucas de Almodóvar, fraile especialmente devoto del símbolo de la Pasión: sobre el convento en el cielo se formó una cruz "que muchos de la Ciudad vieron admirados". Pero tales visiones habrán sido frecuentes sobre todo en los campos de batalla desde la del Puente Milvio. Además de la milagrosa Cruz de Querétaro ya mencionada, otra muy famosa fue una de color

[6] MENDIETA, *Historia,* IV, 45 (fray Martín de Valencia) y 971 (fray Francisco de Soto). ARLEGUI, 276; *cf.* Amador, I, 295-6. La referencia al obispo Landa es de Ancona, II, 51. Fray Alonso FRANCO, 360. Fray Alonso FERNÁNDEZ, c. XIX, pp. 96-97. Fray Balthassar de MEDINA, fol. 140. DÁVILA PADILLA, 554.

rojo, que vieron en el aire 200 jumanos de Nuevo México, visión que los alentó en la batalla contra más de 30,000 enemigos, los cuales fueron vencidos gracias a esta intervención sobrenatural que determinó su conversión.[7] Otro prodigio que ocurría con cierta frecuencia era el repique de las campanas sin intervención humana cuando algún venerable fraile moría. Así sucedió, dice fray Diego Muñoz, cuando falleció en Autlán fray Francisco de la Cruz. Cogolludo, que repite casi exactamente el informe de Cárdenas Valencia, cuenta que cuando murió fray Pedro Cardete en Mérida, en 1619, unas campanas repicaban y otras doblaban sin ser tocadas por la mano del hombre. Un fenómeno más intenso de esta clase tuvo lugar cuando expiró fray Alonso Garcés, pues en esa ocasión, según asevera Dávila Padilla, "cayeron todas [las campanas al suelo] de golpe".[8] La naturaleza misma parecía castigar la impiedad o desenmascaraba la idolatría. En efecto, un rayo mató a una hechicera de la nación Taos, "infernal ministra del demonio", cuando hacia 1630 mal aconsejaba a las mujeres de su tribu contra las enseñanzas de los frailes en materia de sacramentos, nos dice fray Alonso de Benavides. El bachiller Hernando Ruiz de Alarcón, en su *Teatro* de 1629 sobre las supersticiones gentílicas, cuenta que en la sierra de Meztitlán otro rayo reveló la existencia de un ídolo, oculto en la peana de una cruz. El ídolo Toxcotl que los tlahuicas seguían honrando en Yaxacpixtlan (Yecapixtla) aun en presencia del agustino Jorge de Ávila († 1547) a pesar de su conversión, fue abrasado por "el espíritu de fuego . . de la ley antigua", la del profeta Elías, dice el padre Grijalva. En la provincia de Tlapa cayó muerto el cacique que encabezaba una danza o mitote en honor de los antiguos dioses, en el instante mismo en que fray Agustín de Coruña pidió la intervención del Cielo (los sobrevivientes, añade Grijalva, perdonados por el fraile por sus desvíos, continuaron la fiesta). En Florida, narra Bartolomé Martínez, los indios que osaron probar la carne de los jesuitas que ellos mismos habían martirizado cayeron muertos al momento.[9]

[7] MENDIETA, en *Historia,* IV, 142-3 y en *Santo Evangelio,* 86, así como VETANCURT, en *Menologio,* 65, narran la muerte de fray Lucas de Almodóvar. Sobre la cruz de los jumanos, ver Ocaranza, *Nuevo México,* autor que fecha el episodio descrito el 2 de enero de 1684.

[8] Fray Diego Muñoz, 66-67 y nota 87 de José Ramírez Flores. CÁRDENAS VALENCIA, 57. COGOLLUDO, IX, xix, p. 256. DÁVILA PADILLA, 554.

[9] BENAVIDES, *Memorial* (ed. en español), 24, y *Revised Memorial,* 72. H. RUIZ DE ALARCÓN, 144-5. GRIJALVA, 79-80 y 80-81. La narración de Bartolomé MARTÍNEZ ha sido publicada por Zubillaga en sus MONUMENTA FLORIDAE como Documento núm. 138; véase espec. p. 583.

El milagro bíblico de la multiplicación de los panes ocurrió numerosas veces en la Nueva España, donde en ocasiones se daba de comer al hambriento con ayuda sobrenatural. Fray Martín de Valencia multiplicaba el pan, según Mendieta, desde que estaba en Santa Cruz de Coria en España. Según el cronista Escobar, cuando era refitolero o despensero de su convento michoacano Juan Bautista de Moya, una vez repartido entre los necesitados todo el pan de que los frailes disponían, recibía del Cielo nuevos cestos llenos para alimentar a sus hermanos. Otra fuente, el padre Navarrete, nos relata que una vez que el buen fraile volteó sobre la mesa un canasto de flores apareció un "haz de pan caliente y apetitoso"; y que en otra ocasión, durante una hambruna, hizo germinar maíz en un solo día. Fray Baltazar de Medina informa que también el franciscano descalzo Martín de Jesús tenía el poder de multiplicar el grano. El guardián del convento de Izamal y futuro obispo de Yucatán Diego de Landa repartió, durante una época de gran necesidad, todo el trigo almacenado en el alfolí del convento; hecho un recuento al cabo de seis meses de distribución continua, se comprobó que la cantidad de grano depositada en el almacén conventual no había disminuido en lo más mínimo, patente milagro narrado con maravilla por González Dávila y fray Alonso Fernández. En los días difíciles de la expedición de Luna y Arellano a la Florida, fray Domingo de la Anunciación repartió durante cinco meses mucha harina que milagrosamente se renovaba. En México hacia 1580, en otro período de escasez, un indio (mediante intervención angélica, conjetura del cronista Medina) nutrió con una gran cesta de pan caliente a los franciscanos descalzos de Santa María de los Ángeles. Dos religiosos tuvieron la facultad de hacer aparecer fruta fuera de temporada: Vetancurt informa que la hermana Leonor de los Ángeles († 1631), del convento de la Trinidad de México, demostró su santidad con una canastilla de higos milagrosamente aparecidos en una ocasión que un clérigo expresó dudas sobre su virtud; y Arlegui cuenta que varias veces, visitando enfermos, fray Juan de Angulo (1567-1644) les ofreció uvas frescas que se sacaba de la manga.[10] Juan Bautista de Moya, tan pródigo en milagros como se ha visto, plantó tres de

[10] MENDIETA, *Historia,* IV, 44. ESCOBAR, 272. NAVARRETE, I, 219 y 229 y MEDINA, fol. 135 (Martín de Jesús). GONZÁLEZ DÁVILA, II, 121-2 y fray Alonso FERNÁNDEZ, c. XV, p. 78 (Diego de Landa). La multiplicación de la harina de fray Domingo de la Anunciación es narrada por DÁVILA PADILLA, 228 y por fray Alonso FRANCO, 23. MEDINA, fol. 39 (el milagro ocurrido en Santa María de los Ángeles). VETANCURT, *Menologio,* 115 (Leonor de los Ángeles). ARLEGUI, 351.

sus cayados de misionero, informa Navarrete: el primero echó raíces en Valladolid convirtiéndose en frondosa lima que producía frutos medicinales, el segundo floreció en Tacámbaro y el tercero creció en Coyuca con el follaje en forma de gran cruz. Según Grijalva, el agustino Antonio de Roa hizo florecer fuera de tiempo los naranjos de su convento para enviar azahares a una mujer cardiópata con el objeto de que preparara la tisana entonces recomendada por los médicos para los padecimientos del corazón. Por último, no pueden dejar de mencionarse dos hechos relatados por Cogolludo: a la sacristana del convento de Mérida Inés de San Juan una vez le floreció un ramo de azucenas en el hombro izquierdo, "que manifestaba su candidez"; unas rosas guardadas en un cofre junto con la túnica del difunto provincial franciscano de Yucatán Juan de Acevedo, muerto a principios del siglo XVII, seguían frescas años más tarde y devolvían la salud a los enfermos.[11]

Los milagros atribuidos a uno de los primeros misioneros, fray Andrés de Olmos, fueron inusitados: la choza en que a veces dormía, a pesar de tener techo de paja seca, nunca ardió cuando los "chichimecas" le dieron fuego; además, las flechas que otros bárbaros dispararon contra el fraile se volvían contra ellos mismos. Tres franciscanos descalzos fueron pródigos en milagros después de muertos, según el relato del cronista de la orden fray Baltazar de Medina. El primero, fray Marcos Sánchez Salmerón († 1625) en vida multiplicaba el pan, encontraba objetos perdidos, salvaba a los viajeros de los despeñaderos y adivinaba los pensamientos más recónditos; después de muerto, daba limosnas y sanaba enfermos, además de lo cual el cordón de su hábito obró maravillas. Su contemporáneo fray Juan Bautista de Mesta († 1625) encendía sin fuego las velas del altar, curaba muchas enfermedades inclusive los tumores entonces llamados lobanillos, y en una ocasión recibió unas golosinas de la mano del Niño Jesús; a su muerte lo rodeó un globo de fuego y uno de sus dedos, conservado como reliquia permaneció más de un año blanco e incorrupto; también su cordón obró muchos prodigios. El tercer fraile, Juan Pobre, del convento de San Antonio en Querétaro, se sentó una vez sobre veinte cargas de metal, las cuales se multiplicaron de suerte que llegaron a ochenta, cosa que permitió a fray Juan repartir muchas limosnas; en otra ocasión, recogiendo miel derramada por accidente, la cantidad recobrada no pudo ser contenida por las mismas botijas de las que

[11] NAVARRETE, I, 12, 219 y 228 (autor que se apoya en ESCOBAR, c. XXXIV, 271-81 y 674-9). GRIJALVA, 330-1. COGOLLUDO, XI, VI; pp. 622-3 (Inés de San Juan) y X, VI; p. 558 (Juan de Acevedo).

se había derramado; este misionero murió a los 94 años, cortándosele de la pierna cancerosa un pedazo de carne para conservarlo como reliquia, el cual despedía un "suave olor que ponía en asombro a médicos, religiosos y seglares". La muerte de dos misioneros jesuitas, martirizados el primero en 1594 por los sinaloas y el segundo por los tepehuanes en 1616, también fue acompañada por prodigios. Fue inútil que el cacique sinaloense Nacabeba pusiera al fuego, para asarlo, el brazo izquierdo del padre Gonzalo de Tapia, pues el miembro mutilado siempre salía de las llamas sin la menor chamuscadura; el cadáver del mártir fue hallado por la expedición de socorro con el restante brazo derecho, no cercenado del cuerpo, en maravillosa postura, pues estaba levantado sobre el codo y con la señal de la cruz hecha con los dedos índice y pulgar ("claro milagro", dice el padre Pérez de Ribas). También el cadáver del padre Juan del Valle fue encontrado por el gobernador de Nueva Vizcaya, tres meses después de su martirio, tan fresco, colorado y sonriente el rostro que a primera vista un soldado creyó que estaba vivo; y también tenía la mano derecha —relata Decorme— en posición *per signum crucis,* mientras con la otra se cubría honestamente las vergüenzas de su desnudo cuerpo.[12]

Era indicio de santidad la circunstancia —de la cual hay múltiples ejemplos en las crónicas coloniales— de que un cadáver permaneciera incorrupto a través de los años, o bien que su sangre siguiera circulando fresca. Tal fue el caso por ejemplo de dos obispos que en vida gozaron de fama de virtuosos: Torquemada y González Dávila relatan que en 1583, o sea 35 años después de su muerte, cuando se abrió en la catedral de México la tumba de fray Juan de Zumárraga, salió de ella "una exquisita fragancia" que confortó a todos los circunstantes; uno de éstos, el canónigo Pedro Nava, incluso se guardó un dedo del cadáver del primer obispo de México, reliquia con la cual sanó a algunos enfermos; permanecieron también incorruptos los restos del obispo de Guadalajara Francisco de Mendiola, muerto en 1576 y a quien se abrió causa de beatificación, como se comprobó cuando fueron examinados en 1596, en 1679 y de nuevo en 1714.

[12] Fray Alonso FERNÁNDEZ, en c. xvii, p. 86, menciona la choza del padre Olmos refractaria al fuego; y MENDIETA, *Historia,* IV, 100, las flechas que se volvían contra los indios. Fray Balthassar de MEDINA, fols. 97-99 y 102-3 (Marcos Sánchez Salmerón), fols. 108-113 (Juan Bautista de Mesta) y 60 y 60 v° (Juan Pobre). Se narra el milagro del padre Tapia en PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos,* I, 178; Antonio RUIZ, f. 36, p. 83; y Shiels, 189-90 (Antonio RUIZ fue contemporáneo e hijo de un testigo presencial del hecho). Decorme, en "Misiones", 68, cuenta la historia del hallazgo del cadáver del jesuita Juan del Valle.

Según Villaseñor y Sánchez, los cadáveres del Venerable Gregorio López y de dos de sus compañeros se conservaron intactos en Huaxtepec despidiendo "fragancia suave"; y el cuerpo de fray Juan Bautista de Moya, dice Matías de Escobar, todavía en su tiempo estaba "incorrupto [y] odorífero" en la catedral de Valladolid. El historiador Amador da cuenta de que el cadáver de fray Juan de Angulo, fallecido en Sombrerete en 1587, seguía incorrupto en 1727, "lo que se hizo constar en diligencias que firmaron dos Notarios Apostólicos". Dávila Padilla dice que el cuerpo del dominico Alonso Garcés († 1580) emanaba un suave olor que cundió por toda la ciudad de Oaxaca. Sobre los cadáveres de los también dominicos Pascual de la Anunciación († *ca.* 1590) y Domingo Grijelmo († 1592), el primero fallecido en Tilantongo y el segundo en Tectipac (ambos pueblos del Estado de Oaxaca), el padre Burgoa dice que respectivamente once y veinte años después de su muerte estaban enteros, frescos y fragantes, y que incluso los hábitos y sandalias con que estaban vestidos parecían nuevos. El hábito con que fue enterrado fray García de Barrera, quien al morir a principios del siglo XVII era provincial franciscano de Yucatán, permaneció también, al igual que los restos, intacto, lo que Cogolludo juzga "cosa digna de memoria". A los diez años de su muerte, el cadáver del provincial franciscano de Zacatecas fray Francisco Santos seguía, hacia 1605, "entero é incorrupto", según testimonio de fray Diego de la Magdalena transmitido por Primo Feliciano Velázquez. Cuando fray Diego Medellín murió en 1605, informa fray Alonso Franco, su cuerpo estaba lleno de llagas y gusanos, "mas al punto que espiró el mal olor se convirtió en una celestial fragancia . . . muestra de perfumes celestiales". Fueron hallados frescos y enteros en 1615, según la misma fuente, los restos del dominico Juan Ramírez, fallecido en 1609 siendo obispo de Guatemala. También se encontró "entero y sin mal olor" el cadáver del jesuita Jerónimo de Moranta (1575-1616) tres meses después de haber sido martirizado por los tepehuanes. Los despojos mortales de fray Pablo de Acevedo († 1567), muerto también a manos de los indios en Sinaloa, sufrieron una curiosa transformación, según el relato de Arlegui: respetado por las bestias, el cuerpo se redujo a la estatura de niño, con lo cual, explica el cronista, "Dios quiso manifestar la inocencia de este venerable padre". Otro indicio de santidad del que nos ocuparemos brevemente, pues parece ser bastante menor, era que la sangre de un santo fraile se conservara fresca en los restos. Así sucedió, por ejemplo, como señala el mismo Arlegui, en los casos de dos mártires. fray Bernardo Cossi, muerto por los zacatecos en 1555, y fray Luis de Villalobos, que

murió como san Sebastián, flechado por los infieles cerca de Colotlán en 1582. La sangre de fray Gabriel de los Ángeles († 1622) seguía circulando normalmente 16 horas después de su tránsito en Churubusco, según relata el padre Medina. Este hecho fue comprobado casi accidentalmente por un devoto que con los dientes trató de arrancarle un dedo del pie para conservarlo como reliquia.[13]

En muchos casos la muerte de un santo religioso no ponía fin a su presencia terrenal. Las páginas de las crónicas de las órdenes religiosas están llenas de apariciones de ultratumba de frailes que no por ello dejaban de hacer milagros desde el más allá. Mendieta relata que tanto fray Martín de Valencia como Zumárraga hicieron milagros después de muertos, el primero, entre otros muchos, el de devolver el olfato a fray Juan de Oviedo; también describe las apariciones milagrosas de cuatro de los primeros franciscanos: Juan de Ribas y Juan de San Francisco (quienes informaron haber estado brevemente en el Purgatorio), Martín de la Coruña (ante la iglesia de Pátzcuaro, donde estaba enterrado) y Antonio de Ciudad Rodrigo (para comunicarle la hora de su muerte al segundo de los frailes citados). Motolinía trata con cautela las historias que habían llegado a sus oídos sobre ciertas apariciones de fray Martín de Valencia: "ni las creo —dice— ni las dejo de creer". Dávila Padilla afirma que varios dominicos regresaron de ultratumba o hacían milagros desde allá: fray Cristóbal de la Cruz "muerto ya curaba milagrosamente"; Alonso Garcés se apareció en Oaxaca a otro religioso para conversar "acerca de la gloria en que se hallaba"; y en Coajimalpa Juan Martínez († 1567) regresó poco después de su fallecimiento para pedirle a uno de sus compañeros que devolviera un libro recibido en préstamo de un librero. El superior de los primeros agustinos, fray Francisco de la Cruz no sólo salvó desde su sepulcro, como hemos visto, a un novicio

[13] TORQUEMADA, XX, XXXIV. González DÁVILA, I, 46; *cf.* García Icazbalceta, *Zumárraga,* 196-7. Sobre el cadáver incorrupto del obispo Mendiola, ver MOTA Y PADILLA, 295 y 299; y Orozco y Jiménez, II, 131, quien refiere algunos datos de la causa de beatificación del obispo, cuyo expediente se conserva en el Archivo de Indias (Aud. de Guadalajara, Est. 67, cajón 5, legajos 1/31). VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, I, XXXVII. ESCOBAR, 304. Amador, I, 301. DÁVILA PADILLA, 554. BURGOA, I, 375 (Pascual de la Anunciación) y II, 94 (Domingo Grijelmo). COGOLLUDO, X, VI; p. 554. P. F. Velázquez, (ed.), *Col. de Docs. de San Luis Potosí,* II, Int., pp. xliii y xliv. Alonso FRANCO, 206 (Diego Medellín) y 226 (Juan Ramírez). Sobre el padre Moranta, ver Decorme, "Misiones", 70. ARLEGUI, 207 (Pablo de Acevedo), 200 (Bernardo Cossi) y 212 (Luis Villalobos). Balthassar de MEDINA, fol. 75.

de las tentaciones del Diablo, sino que, según el padre Grijalva, sanaba apostemas y convertía incrédulos. Fray Alonso de la Rea recuerda las apariciones, vestidos de blanco, tanto de Martín de Valencia como del eximio lingüista y apóstol de los tarascos, fray Martín de Jesús. Cuenta igualmente que para acallar un escrúpulo de conciencia, antes de irse definitivamente "a descansar", el difunto franciscano de Uruapan Alonso Templado indicó al guardián de su convento el lugar donde estaba oculto un tesoro que un español le había confiado.[14]

La almilla o jubón de grana que en vida usó el provincial franciscano de Yucatán fray Francisco de la Torre —dice Cogolludo— curaba las jaquecas y permitía a las mujeres dar a luz sin pena. En su *Geográfica Descripción,* Burgoa informa que, ya cadáver, el dominico de Jalpa Jacinto de Morales abrió los ojos al entrar su féretro a la iglesia "como complaciéndose de mirar defunto lo que con tanto celo edificó vivo". Baltazar de Medina narra una aparición del ya citado Martín de Jesús; y aunque declara que ninguna maravilla relatada en su *Historia* es indiscutible, enumera diversos objetos milagrosos, entre ellos las sandalias del difunto fray Juan Pobre que sanaban huesos rotos y "deshacían huracanes y nublados", y un pedazo de paño de su hábito, que curó los grandes dolores padecidos por la virreina Marquesa de Guadalcázar. El hábito que en vida perteneció a fray Pedro de Vergara († 1646), portero de San Francisco de México sanaba carnosidades de los ojos, según afirma Vetancurt, quien cita otros casos de milagros hechos por santos religiosos desde el más allá. Por ejemplo, la difunta sor Isabel de San Diego († 1666), de las clarisas de México, venía al mundo a poner en el torno de su convento pan suficiente para todas las monjas; y el Venerable Sebastián de Aparicio, estando en su féretro, calmó 120 tempestades e hizo 155 curas de animales, además de haberse "aparecido intelectual y visiblemente 21 vezes". Por último, Matías de Escobar relata que el cadáver del padre Basalenque impidió el sacrílego robo de un copón en San Miguel de Charo; y el historiador moderno Shiels, tomando algunas precauciones, recuerda que el protomártir jesuita de Sinaloa

[14] MENDIETA, *Santo Evangelio,* 54 (Zumárraga) y 96 (Juan de Rivas); *Historia,* IV, 42 (Martín de Valencia), 62 (Martín de la Coruña) y 110-11 (Antonio de Ciudad Rodrigo). MOTOLINÍA, *Historia de los Indios,* 159-160. DÁVILA PADILLA, 650 *seqq.* (Cristóbal de la Cruz) 555 (Alonso Garcés) y 483 (Juan Martínez). Juan de GRIJALVA, 100-1, narra los milagros hechos después de muerto por fray Francisco de la Cruz. LA REA, 98 (Martín de Jesús) y 382 (Alonso Templado).

Gonzalo de Tapia se apareció a una devota para confesarla y ayudarla a llevar una vida edificante.[15]

No sólo los frailes regresaban de ultratumba: desde el siglo xv y tal vez desde antes (recuérdense los nahuales) otros "aparecidos" algunos de carne y hueso y casi todos mortales, han inspirado imaginativas narraciones. La tradición se mantiene viva pues en la actualidad las historias de aparecidos y fantasmas siguen interesando a los mexicanos de todas edades. Un divertido d u e n d e chocarrero hizo no sólo travesuras sino verdaderos estropicios en Yucatán; así lo relata, con irritación, el perseguidor de idólatras canónigo doctor don Pedro Sánchez de Aguilar. Cogolludo, más tarde, haría suya toda esta información. Pues bien, el juguetón espíritu se apareció en Valladolid en 1560 y hablaba con quien quería escucharlo, siempre de noche y con voz de papagayo; tocaba diestramente la vihuela, bailaba acompañándose con castañuelas y, además, sabía rezar el *Pater Noster* y otras oraciones. Sin embargo pronto se volvió molesto; empezó a tirar piedras, a hacer ruido por las azoteas y desvanes ("zaquizamíes", según el vocabulario del canónigo) y a arrojar huevos a las casadas y a las solteras. La paciencia de los yucatecos llegó al límite cuando le dio por quemarles sus casas. Fue necesaria la intervención de san Clemente, papa y mártir, para expulsarlo de la ciudad, hecho conmemorado por un retablo en la iglesia de Valladolid de Yucatán. Reapareció en 1596 en Yalcoba (¿Yalkubu?), de donde fue arrojado por el propio Sánchez de Aguilar, quien tenía a su cargo la cura de las almas. Volvió luego a presentarse en Valladolid y siguió sus actividades piromaniacas hasta que desapareció definitivamente, aunque no sabemos si para ello fue necesaria una segunda intercesión de san Clemente. Fray Hernando Ojea menciona otro d u e n d e o demonio, que sólo pudo ser alejado mediante el poder de las abundantes reliquias veneradas en Santo Domingo de México. Este espíritu molestaba en particular a una señora principal, doña Luisa, a la que hacía mil burlas, le escondía los guantes y el pañuelo y le desabotonaba los charpines. Los d u e n d e s , fantasmas o almas en pena, recuerda Agapito Rey, han despertado la fantasía de la gente desde época inmemorial; estas creencias siempre han existido en México,

[15] COGOLLUDO, VI, xi; p. 341. BURGOA, II, 337. MEDINA, fol. 140 (Martín de Jesús), fol. 62 (Juan Pobre) y fol. 79v (Juan de Cara). Fernando B. Sandoval hace un balance de los milagros descritos por el padre Medina y de su cautelosa actitud al respecto: Int., xxxvii-xxxviii. VETANCURT, *Menologio,* 9 (Isabel de San Diego), 23 (Sebastián de Aparicio) y 49 (Pedro de Vergara). Matías de ESCOBAR, 428. Shiels, 201.

desarrollándose en forma de leyendas tales como la de "la Llorona", recogida por González Obregón. Mas desde el siglo XVI Sahagún explicó que encontrarse con visiones o estantiguas es de muy mal agüero.[16]

Pedro Mártir da cuenta de que en la Española fueron vistos espectros o fantasmas desde los primeros tiempos, entre otros por el encomendero Melchor Ocampo. El padre Burgoa informa de otro, que él mismo vislumbró cuando hacia 1645 estaba paseando por el convento de Tilantongo en la Huasteca. Mendieta dedica respectivamente los capítulos 27 y 28 del Libro Cuarto de su *Historia,* a quienes en espíritu pudieron contemplar fugazmente la otra vida (los "revenants" de la literatura francesa), y a los muertos que se han aparecido (éstos en el fondo, muy semejantes a las almas en pena, pero éste es tema aparte). El padre Alegre narra que en 1596 un "revenant", que era un indio tullido que cayó en trance, tuvo una visión alegórica del infierno y del paraíso: el primero era una olla de fuego al fondo de un despeñadero y en ella estaba ya reservado un lugar para la hechicera del pueblo; y el segundo era un hermoso valle con campos floridos, con el lugar destinado a un cacique ejemplar de la región. González Obregón transcribe un curioso caso de aparición, relatado al parecer por un cierto fray Gaspar de San Agustín: en 1593 un soldado de guarnición en las Filipinas se encontró de repente en la plaza mayor de México con uniforme y fusil al hombro. Parece que la Inquisición lo obligó a regresar inmediatamente a Manila.[17]

Es interesante observar que no todos los protagonistas de los milagros y prodigios de que hay noticia en la Nueva España fueron religiosos pues los hubo también seculares y laicos. El canónigo de la catedral de México Juan González, que vivió sus últimos 24 años como ermitaño cerca del convento dominico de Nuestra Señora de la Piedad, convirtió en agua dulce el líquido insalobre de un pozo del lugar, según dice Murillo Velarde. Los laicos también tuvieron parte en los milagros, aunque este punto no está muy claro. De manera harto casual, fray Alonso de Benavides dice que los milagros hechos

[16] SÁNCHEZ DE AGUILAR, ed. Museo Nacional, 1892, 21 y 80-81; ed. Mérida, 1937, 114-8. COGOLLUDO, VI, v; pp. 319-322. Fray Hernando de OJEA, 23-24. Agapito Rey, *Cultura y Costumbres del s. XVI,* 142-3.

[17] Pedro MÁRTIR, *Décadas,* I, 338. BURGOA, I, 373. MENDIETA, *loc. cit.,* señala siete casos de "aparecidos" y cinco de ánimas del Purgatorio. ALEGRE, I, 459-460. González Obregón, 182 y 184. Saravia, en *Apuntes,* I, 228, informa del destierro de Castaño de Sosa, muerto en Oriente a manos de piratas chinos el mismo día de la traslocación del soldado de Manila a México.

por fray Juan de Salas y sus compañeros en Nuevo México hacia 1629 fueron tan numerosos "que hasta los mismos soldados que acompañaban a los Religiosos los hacían". No podemos saber si fue mera casualidad o hecho sobrenatural el que Menéndez de Avilés haya hecho llover en Florida en un plazo de media hora, en respuesta al desafío de un cacique local; para el padre Rogel el episodio no fue milagroso pero de todas maneras los indios pidieron maravillados el bautismo. Mucho se ha escrito sobre los milagros que parece haber hecho Alvar Núñez Cabeza de Vaca —y quizá alguno de sus compañeros— en las planicies de lo que hoy es el occidente de Texas, especialmente entre los conchos y susolas, tierras por entonces ricas en chamanismo, y en donde los españoles fueron vistos como hijos del Sol. Obligado por las circunstancias, Cabeza de Vaca seguramente imploró en muchas ocasiones un milagro de Dios que le salvara la vida a él y a sus compañeros. Pedía la lluvia y la salud de los enfermos con medios muy simples: la señal de la cruz, la oración de rodillas, la imposición de las manos y el soplo en la boca de los enfermos. Pero a pesar de los excelentes resultados obtenidos, Cabeza de Vaca nunca pretendió haber hecho milagros; y sus escrúpulos eran tales que relata el más patente de ellos, la resurrección de un indio, como hecho sabido de oídas. Lafaye ha puesto en claro que la forma milagrosa de Cabeza de Vaca fue creada por los cronistas de la conquista y de la evangelización, demostrando esta aseveración con párrafos pertinentes de Gómara, del Inca Garcilaso y de los *Triunfos de la Fe* de Pérez de Ribas. A esos autores habría que añadir los siguientes que en la época de los hechos o después reconocieron como milagrosas las curas del desafortunado navegante y explorador: entre los laicos, Oviedo, Baltazar de Obregón y Dorantes de Carranza (quien con orgullo filial narra los milagros hechos también por su padre Andrés Dorantes, compañero de Cabeza de Vaca), el franciscano Jerónimo de Oré (contemporáneo que anduvo por la Florida), y en el actual México los padres José de Acosta, Vicente de Águila, Juan de Grijalva, Pablo Beaumont y Francisco Javier Alegre. Los historiadores modernos, en cambio, son más circunspectos. Sólo el Marqués de Sorito defiende la tesis de los milagros. Otros (Vedia, Gleason, Bancroft, Hodge, Merriman, Bolton, Alessio Robles, Morris Bishop y Carlos Castañeda) se limitan a transcribir los datos proporcionados por las fuentes primarias, y Bancroft señala que los católicos devotos no dudaron de la realidad de los milagros de Alvar Núñez. Estebanico, el esclavo moro que acompañó a Cabeza de Vaca en su odisea por el norte llevó la peor parte cuando, durante la búsqueda de Q u i v i r a y armado

de plumas y de una calabaza con campanillas intentó repetir las curaciones milagrosas entre los indios bárbaros, que no se dejaron impresionar y lo mataron. Dice entre otros Baltazar de Obregón que, al llegar por vez primera a las comarcas recorridas por Cabeza de Vaca, los frailes imitaron con los indios los gestos de éste, imponiendo manos y haciendo la señal de la cruz; y Vázquez de Espinosa relata que los jumanos de Nuevo México, quienes habían conocido al explorador español, pedían a los franciscanos santiguar y bendecir a sus hijos con el ritual de Cabeza de Vaca.[18]

Los milagros hechos por españoles laicos en el período objeto de nuestro estudio son de dudosa autenticidad, pero en cambio es seguro que los indios fueron protagonistas o actores de muchos de ellos. Como se verá, no sólo "hallaban" imágenes milagrosas sino la Virgen y los Santos les hablaban y a menudo se les confundía con ángeles. Motolinía informa que había naturales de la Nueva España que veían a un Niño Resplandeciente en la hostia en el momento de la consagración; y Mendieta cita otros ejemplos de visiones, entre ellas una de Cristo Crucificado durante la celebración de la misa; otra de globos "como llamas de fuego" sobre el Santísimo Sacramento; y otra más de "un niño con pañales muy blancos", aparecía en lugar del cáliz en el momento de la consagración. Estas manifestaciones coincidieron con la actitud de los franciscanos y especialmente de los agustinos de Michoacán, que deseaban permitir a los indios la participación en todos los sacramentos. Un caso, narrado por cinco cronistas eclesiásticos (Dávila Padilla, Torquemada, Alonso Fernández, La Rea y González Dávila) es particularmente ilustrativo: en 1546, en Tzintzuntzán, oficiando fray Pedro de Reina, el acólito que le ayudaba —que era

[18] MURILLO VELARDE, II, 84. BENAVIDES, *Memorial* (ed. en español), 62. La carta citada del Padre Rogel, dirigida al provincial Diego Avellaneda a La Habana, está publicada por Zubillaga en sus MONUMENTA FLORIDAE (Doc. 41, p. 138). La odisea de Cabeza de Vaca duró de 1527 a 1536. CABEZA DE VACA, *Naufragios,* 60. B. Lafaye, "Miracles", 140-2 y 149. OVIEDO, *Hist. General y Moral,* XXXIV, v; IV, 306, 307 y 309. Baltazar de OBREGÓN, I, xxix; p. 202 y II, i; p. 274. DORANTES DE CARRANZA, 264-5. Fray Jerónimo de ORE, ed. del padre Atanasio López, 58. José de ACOSTA, VII, xxvii, p. 527. La *Relación* del padre Vicente del Águila está publicada en el vol. 308 (Historia) del Archivo General de la Nación, y es citada por Sauer, *Road to Cíbola,* 51. Juan de GRIJALVA, 136. BEAUMONT, II, 321. ALEGRE, I, 493. Vedia, p. XVIII. Gleason, *Hist. of the Cath. Church,* I, 45-64. Bancroft, *Northern Mexican States,* 68 y 70. F. W. Hodge, *Spanish Explorers in Southern United States,* 19-52. Merriman, III, 257. Bolton, *Coronado,* 9-10. Alessio Robles, *Urdiñola,* 17. Morris Bishop, 71, 112, 147 y 160. Carlos Castañeda, 72. Antonio VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 138.

otro fraile, Miguel Estevaliz— vio que una de las formas consagradas se apartaba de las demás y volando por los aires se dirigía a la boca abierta de una india, que así comulgó devotamente. Y al parecer a los indígenas les siguen sucediendo milagros, pues Jiménez Moreno cuenta, con base en informes proporcionados por los etnólogos Bennett y Zing, que entre los tarahumaras se venera hoy a "San José su Cristo" (resultante de confusión de san José con Jesucristo) y que este santo realiza todos sus milagros a través de don Benito Juárez.[19]

[19] MOTOLINÍA, *Hist. de los Indios,* II, viii (p. 133 de la ed. de García Icazbalceta en su *Col. de Docs. para la Hist. de México,* I). MENDIETA, III, 105-9 (cap. xxiv del libro IV: "De algunas visiones y relaciones con que nuestro Señor Dios se ha querido comunicar a los indios"). DÁVILA PADILLA, 84. TORQUEMADA es citado en la ed. de Madrid, 1723 (III, 189) por Bayle, *Santísimo,* 480, n. 602. Alonso FERNÁNDEZ, c. xxi, p. 110. LA REA, 142 y 158. González DÁVILA, I, 172-3. Jiménez Moreno, *Estudios,* 131-2.

XVIII

LAS IMAGENES MILAGROSAS

Como se ha visto, las reliquias y los frailes hacían milagros, pero no eran los únicos: también fueron atribuidos a numerosas imágenes de Cristo, de la virgen María y de los santos así como a la cruz, símbolo de la Pasión. Algunas imágenes (esculturas o lienzos), especialmente de la Virgen, se "aparecieron" o fueron "halladas" en la Nueva España por ejemplo en el tronco de un árbol o flotando en las aguas de un río, cosa que estaba en consonancia con las tradiciones medievales, sobre todo españolas. En efecto Foster, entre otros autores, recuerda que muchas imágenes religiosas, escondidas por los visigodos en su precipitada retirada para evitar profanaciones, fueron luego "halladas" durante la Reconquista en cuevas o entre la maleza. Casi invariablemente las imágenes "se aparecían" a personas de humilde condición, a las que hablaban y pedían la construcción de su santuario, en el mismo lugar, como sucedió a fines del siglo xiii al pastor Gil Cordero al pie de la sierra de Guadalupe, en Extremadura.[1]

Entre las imágenes milagrosas de la Nueva España, las más numerosas —un centenar— son de la virgen María. Es difícil hacer un recuento completo de ellas, aun limitándonos a nuestro período (1517-1650) y valiéndonos de las prolijas enumeraciones del *Theatro Americano* de Villaseñor y Sánchez y del *Zodiaco Mariano* del padre Florencia. Las listas de ambos autores no son exhaustivas, y es menester completarlas con los datos proporcionados por los cronistas de las órdenes religiosas o de las provincias eclesiásticas. En todo caso, en el período objeto de nuestro estudio sólo a cuatro o cinco imágenes marianas se les rindió un culto que rebasara los límites de un pueblo o de una provincia, a saber: las vírgenes de los Remedios y de Guadalupe (cerca de la capital), de Zapopan y de San Juan de los Lagos (en la Nueva Galicia) y de Izamal (en Yucatán).

[1] Foster, *Cultura y Conquista,* 276-7.

La imagen de la virgen de los Remedios llegó con la expedición de Cortés. Según el padre Florencia, fue temporalmente colocada en el templo mayor de Tenochtitlán por Juan Rodríguez de Villafuerte; protegió a los españoles en la Noche Triste y durante la huida, uno de los capitanes, informa Villaseñor y Sánchez, la dejó escondida en una caja tras un maguey en una colina cercana a Totoltépec; ahí fue hallada en 1540 por un "Indio de los recien cristianos" llamado Juan Ceteutli, al cual la Virgen le pidió que en ese mismo sitio se construyera una capilla en su honor. El padre Escobar dice que la imagen fue encontrada por un cierto don Juan de Tovar, que era cacique; Dorantes de Carranza se declara seguro del hecho pero no del autor del hallazgo que según él fue "un buen xristiano llamado Don Alonso o Don Pedro". En todo caso, los distintos relatos coinciden en que Juan (o don Juan) en un principio no hizo caso de la petición de la Virgen, quizá por temor a que nadie diera crédito a su conversación con ella, y se llevó la estatua con todo y caja a Totoltépec. La imagen sanó instantáneamente a don Juan de las heridas causadas por la caída de un pilar en la iglesia de Tacuba, que el devoto neófito estaba ayudando a construir; "el milagro fue patente", comenta fray Juan de Grijalva, quien compara la aparición de la virgen de los Remedios con "[la de]... la virgen de Guadalupe [española], cuyo origen fue, que se apareció a un vaquero... de Cáceres y le dixo que estaba enterrada en una cueva... [donde] la descubrieron". Mas al pasar el tiempo sin que se construyera la ermita, la Madre de Dios desapareció de la casa de don Juan, para reaparecer en el sitio del primer hallazgo donde éste volvió a encontrarla y a hablar con ella. Dorantes de Carranza relata que finalmente Cortés encomendó al mismo Rodríguez de Villafuerte la construcción de una capilla en la loma donde se yergue el santuario de los Remedios llamada cerro de los Pájaros. En el *Huei Tlamahuizoltica,* editado por Lasso de la Vega en 1649, como indicio de la rivalidad ya existente y que habría de oponer, durante las guerras de Independencia, a sus devotos con los de la Guadalupana, se afirma que la cura milagrosa de las heridas de don Juan no fue en Totoltépec sino en el Tepeyácac y que fue la Guadalupana quien lo acogió benignamente, habló y se rió con él. "Concluido su templo [en los Remedios], ella entró y por sí misma se colocó en el altar", añádese en el mismo relato publicado a mediados del siglo XVII. Sea como fuere, la imagen de los Remedios prodigó sus milagros, según Florencia: sanó tullidos, salvó del naufragio galeones españoles y de accidentes mortales con sus caballos a varios jinetes igualmente españoles, e hizo "otros muchos... que se dexan, por evitar prolixidad".

Mitigó también la peste de 1575-76 en México con su sola presencia, dice Alegre. Según Vargas Ugarte, en menos de cien años fue llevada a México unas veintiséis veces para aplacar epidemias o combatir sequías; y Vetancurt afirma que "hizo llover a cántaros, a súplica de los españoles cuando estaban sitiados en Tenochtitlán". En un escrito del siglo XVII, fray Baltazar de Medina relata que en la capital del virreinato "la Virgen de los Remedios era sacada en procesión para pedir que lloviera y la de Guadalupe para que cesaran las aguas".[2]

Corroborando y precisando los informes anteriores, el padre Alegre dice que la primera vez que la imagen de la Virgen de Guadalupe se llevó a la capital fue en ocasión de la inundación de 1629 por iniciativa del arzobispo Manso y Zúñiga; pero a pesar de su intercesión las aguas no se retiraron sino hasta cuatro años después. El padre Florencia por su parte, señala a mediados del siglo XVIII la "milagrosa aparición" de la Virgen de Guadalupe y sus "muchos favores y milagros". Sin embargo, hasta ahora no se ha encontrado ningún relato contemporáneo de la aparición de 1531 y los más antiguos son los de Miguel Sánchez y Lasso de la Vega, impresos respectivamente en 1648 y 1649. En la segunda parte de este último, el *Huei Tlamahuizoltica,* que se ha querido atribuir a Alva Ixtlixóchitl, se trata de milagros, entre otros unos relativos a epidemias y jinetes accidentados; pues bien, muchos de éstos son curiosamente semejantes a los que con anterioridad habrán sido atribuidos a la Virgen de los Remedios. En las postrimerías del siglo XVII, Vetancurt afirmó que concurrían a venerar la imagen guadalupana "de varias naciones por los milagros que cada día experimentan". Más arriba, en el capítulo relativo al sincretismo cristiano-pagano, se ha tratado el interesante fenómeno guadalupano, cuya importancia en la formación de la nacionalidad mexicana es básica e innegable; mas esto no nos impide señalar que, cuando menos hasta 1582, la imagen venerada en el Tepeyac no era un lienzo mexicano, sino una estatua de origen español, probablemente copia de la extremeña. Tal fue la que veneraron varios virreyes, al entrar por el rumbo del Tepeyac o al despedirse de México, y también la que vio el marino inglés Miles Philips quien, en una descripción seguramente anterior a 1582, dice: "a dos leguas de la ciudad... los españoles

[2] El relato de las apariciones y milagros de Nuestra Señora de los Remedios está basado en las siguientes fuentes (en el mismo orden en que se citan sus testimonios): FLORENCIA, *Zodiaco,* 81, VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, I, XI, fray Matías de ESCOBAR, 468; DORANTES DE CARRANZA, 31; fray Juan de GRIJALVA, 264 y 268; HUEI TLAMAHUIZOLTICA, 109-111; ALEGRE, I, 187-8; Vargas Ugarte, I, 206; y fray Balthassar de MEDINA, fols. 30-32 y 122 *seqq.*

han edificado una magnífica iglesia... tiene allí una imagen de la virgen de plata sobredorada, tan grande como una mujer de alta estatura... A esta imagen llaman Nuestra Señora de Guadalupe... [y] dicen que hace milagros".[3]

La devoción por nuestra Señora de Zapopan data de la primera mitad del siglo XVII. El padre Tello, en su crónica de 1652, informa que en su tiempo ya se le conocían más de veintiocho milagros, entre los que se contaban los de resucitar niños, de hacer ver a ciegos y caminar a los tullidos y haber hecho "rebosar un cántaro de agua". En 1635 el cura de Zapopan don Diego de Herrera elaboró, según Vargas Ugarte, un manuscrito sobre los milagros atribuidos a Nuestra Señora de Zapopan. Villaseñor y Sánchez da fe de que en su época era venerada con fervor; y el padre Florencia afirma que el santuario ya existía en 1541 y que la virgen de Zapopan era la protectora contra las tempestades; sus milagros eran tantos, que en 1641 y 1663 hubo necesidad de registrarlos por escrito. También fray Nicolás de Ornelas (ya en el siglo XVIII) da por seguros los milagros que Nuestra Señora de Zapopan hacía en el templo a ella dedicado.[4] Respecto a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, cabe recordar que en el siglo XVIII Villaseñor y Sánchez la llama "consuelo de la comarca", y el padre Florencia le atribuye muchos milagros, entre ellos los de haber resucitado muertos de 1619 a 1623 entre ellos a la hija de un volantinero, vuelto honrado a un ladrón y sanado a varios enfermos, prodigios que en 1666 alcanzaban casi la cifra de 300.[5]

Nuestra Señora de Izamal es más antigua que las imágenes yucatecas. Según el padre Cárdenas Valencia fue traída de Guatemala en 1558, y demostró desde un principio su potencia milagrosa devolviendo la vida a algunos muertos. Cogolludo cuenta la siguiente historia de la imagen yucateca: fue traída por el obispo Landa junto con otra imagen destinada a San Francisco de Mérida; el primer milagro tuvo lugar durante el viaje pues bajo un aguacero el cajón que contenía las imágenes permaneció seco; los españoles de Valladolid intentaron apoderarse de la estatua, pero la Virgen opuso tal resis-

[3] ALEGRE, II, 402 y 207-8. FLORENCIA, *Zodiaco*, 44-53. HUEI TLAMAHUIZOLTICA, 103, 105 y 111-121; *cf.* López Beltrán, 25. VETANCURT, *Teatro Mexicano*, 4ª Parte, 128. Sobre el testimonio de Philips ver HAKLUYT y García Icazbalceta, *Viajeros ingleses*, 115. Quizá Miles no vio la estatua original sino una copia en plata, obsequiada por el creso Alonso de Villaseca.

[4] TELLO, 191-4. Vargas Ugarte, I, 241-2. VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, V, XIV. FLORENCIA, *Zodiaco*, 303-21. ORNELAS, 147.

[5] VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, V, XXVII. FLORENCIA, *Nuestra Señora de San Juan de los Lagos*; 6, 7, 10-12, 13, 17-18, 22-23 y 31; *cf.* Vargas Ugarte, I, 238-9.

tencia que fue imposible moverla de Izamal; aparte de haber curado a un "indeçuelo encogido y tullido" de Tixhotzuc, el milagro más notable que se le atribuye fue el haber hecho que en nueve días a un marino español le creciera de nuevo la lengua que le habían cortado algunos piratas herejes. El mismo Cogolludo —que se reconoce deudor personal de la virgen de Izamal por haberlo sanado de "un achaque muy penoso"— relata que la imagen fue llevada a Mérida en 1648 para salvar a la ciudad de la peste y que en esa ocasión el Teniente General de Aguileta fue curándose del mal conforme se acercaba a Izamal para traerla; sin embargo para poder trasladarla "hubo de dejarse en el santuario como rehén al provincial franciscano". Eligio Ancona comenta que la patrona de Yucatán, cuya iglesia fue construida sobre los restos de una inmensa pirámide, no tuvo dificultad en eclipsar la fama de los dioses mayas.[6]

Sólo en la ciudad de México se rendía culto por lo menos a 44 imágenes milagrosas de la virgen María. La más interesante y una de las más antiguas, pintada en un lienzo que data de 1580 es la de Nuestra Señora de los Ángeles del barrio de Guerrero, cuya historia fue investigada por González Obregón. La trajeron las aguas de una inundación hasta el entonces llamado barrio de Coatlán, donde el cacique tolteca Isayoque le construyó un "santocalli" de adobe, transformado en capilla en 1595. La pintura estaba naturalmente muy maltratada, pero se renovó milagrosamente; fue la primera imagen protectora de los indios y tiene varias coincidencias curiosas con la Guadalupana: según la tradición, ambas aparecieron por primera vez ante un indio y las dos están pintadas sobre objetos muy humildes, una en un ayate y la otra en una tela fija a un tosco adobe. Otras imágenes milagrosas de María se veneraban en algunas iglesias monásticas y conventuales de México, entre las que se pueden enumerar las siguientes: en Santo Domingo, la de Nuestra Señora del Rosario, que "dotó a numerosas huérfanas", y la de otra Virgen, que a fines del siglo XVI milagrosamente le dio el Niño que llevaba en brazos al obispo Juan Ramírez de Guatemala († 1609); en el Hospital de San Lázaro, la de Nuestra Señora de la Bala que interponiéndose recibió el proyectil destinado a una casada infiel; en el convento de la Consolación de San Cosme, la de Nuestra Señora del Valle, entre cuyos milagros estaba el haber hecho que las aguas de un profundo pozo subieran hasta el brocal

[6] CÁRDENAS VALENCIA, 105. COGOLLUDO, VI, ii y iii, pp. 310-16, y XII, xii; pp. 715-7. El padre FLORENCIA, en *Zodiaco*, 1-21, narra también los milagros de la Virgen de Izamal. Ancona, II, 116 y 178-9.

para devolver a una niña ahogada la cual además resucitó; en Santa Clara, la de una virgen que salió una vez para hacer cesar una inundación, regresando "mojada y llena de lodo"; y en la Merced la "olorosísima" virgen de ese nombre, traída de Guatemala en 1595, que obró "mil cosas milagrosas" siendo la principal el haber "sustentado de limosnas ese convento", según dice el padre Florencia.[7]

Nuestra Señora de la Piedad, cuya iglesia fundada en 1535 estuvo por largo tiempo "extramuros", fue traída de Roma a medio hacer pues estaba "solo delineada"; su primer milagro fue aparecer "perfecta y acabada" cuando se abrió en México la caja que la contenía, y otros fueron salvar náufragos y aplacar a un toro furioso que amenazaba a unos devotos. La pintura de Nuestra Señora de la Asunción, venerada en la iglesia de Santa María la Redonda, hacía llover en su barrio; tampoco es del todo creación humana, pues dice el *Zodiaco Mariano* que "fue terminada... por mano de ángeles".[8] Los milagros atribuidos a la imagen de la virgen del Carmen, dice el padre Victoria Moreno, fueron hechos por medio de su taumatúrgico escapulario que hizo maravillas no sólo en la Nueva España sino hasta en las Filipinas, y según un testimonio de 1633 por entonces casi no había indio, negro o mulato que no lo llevara encima. Dávila Padilla narra los prodigios de la virgen del Rosario, entre ellos el de resucitar en 1541 a un niño en Tepetlaoztoc.[9]

Además de las once ya reseñadas, el padre Florencia menciona otras 33 imágenes milagrosas de la Madre de Dios (de donde hemos obtenido la cifra total de 44). Tres de ellas se encontraban en la catedral de México: la de la Asunción, de oro; la de la Concepción, de plata; y Nuestra Señora de las Lágrimas, patrona de los plateros. Otras once se conservaban en iglesias de conventos y hospitales: la virgen de las Angustias, que "curaba muchas enfermedades", en el Hospital del Amor de Dios; Nuestra Señora de las Maravillas, así llamada "por las que hace", en Jesús Nazareno; una virgen sin advocación específica, que "hizo cesar la inundación de 1629", y "anunció

[7] González Obregón, *México Viejo,* 174-180. Acerca de las imágenes milagrosas existentes en conventos y monasterios de la ciudad de México, ver: Florencia, *Zodiaco,* 83-4 (San Lázaro), 85-6 (La Merced), 87-8 (Santo Domingo) y 90-92 (San Cosme); fray Alonso Franco, 218 (Santo Domingo), Vetancurt, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, p. 133 y 150 (Santa Clara).

[8] Fray Alonso Franco, 108-112 y Florencia, *Zodiaco,* 82 (La Piedad) y 88-90 (Santa María la Redonda).

[9] Victoria Moreno, 195-8 (con base en la *Relación de la Fundación de la Provincia Carmelitana de San Alberto,* del padre Alonso de la Cruz. México, 1632). Dávila Padilla, 614 *seqq.*

la muerte de 24 religiosas con otras tantas palomas", en Santa Catalina de Siena; Nuestra Señora de los Dolores, patrona de los pintores, en San Juan de la Penitencia; una Guadalupana, en San Jerónimo; una Virgen de la Concepción "milagrosísima", traída por dos mancebos (supuestamente, ángeles) que no esperaron cobrar su paga, en la casa de las concepcionistas; Nuestra Señora de la Macana, en el noviciado de San Francisco, la cual era llamada así porque, un indio rebelde, incitado por el Demonio aparecido con figura de gigante, le asestó un golpe (el autor del atentado apareció después colgado en un árbol); Nuestra Señora del Tránsito, que daba alivio a los enfermos en el colegio agustino de San Pablo; Nuestra Señora de la Paz en San Agustín; Santa María de la Gracia en el convento de ese nombre; y otra virgen en Regina Coeli que curaba la ceguera.[10] A estas imágenes marianas habría que añadir otras 19 que poseían los jesuitas, todas ellas milagrosas. Cuatro eran copias de la de Santa María Mayor de Roma, que según la tradición fue pintada por San Lucas. La que se conservaba en el Colegio Máximo desde 1589 tenía la virtud de aconsejar a los varones que entraran a la Compañía de Jesús. Otras siete hicieron milagros más bien de circunstancia, pero entre ellas cobraron fama especial la virgen de la Profesa y Nuestra Señora de la Concepción del ingenio de Xalmolonga, protectora de los negros, la cual "visitaba en la cocina a una esclava", según afirma el padre Florencia.[11]

En muchos pueblos de los alrededores de México y en otros puntos de la extensa diócesis mexicana —además de los Remedios y Guadalupe— se veneraban otras imágenes milagrosas de la Virgen, de las cuales hablaremos a continuación. Cerca de Ixmiquilpan había la del Cardonal —muy antigua— y las dos de Zoquizoquipan, rivales en milagros y en la devoción que inspiraban a los indígenas; en Jomultepec tenía su santuario Nuestra Señora del Monte; en Chalma había una virgen que "hizo cesar la peste"; la del Rosario de Tonatico (hoy Estado de México) resucitaba muertos y curaba ciegos y mudos; y la virgen de Tepozotlán conversaba con los novicios de los jesuitas. La virgen de Tepepan, por cuya intercesión "se estinguió la falsa adoración de algunos idolos", era una copia de la imagen de los Remedios mandada hacer por Pedro de Gante. En Temascalcingo se

[10] FLORENCIA, *Zodiaco,* 93-95 y 112-125.

[11] FLORENCIA, *op. cit.,* 98-112, e *Hist. de la Comp. de Jesús,* 355-7. Las siete imágenes que no se mencionan por nombre en el texto eran de la Virgen de los Dolores, de Nuestra Señora de la Antigua, de la Purísima Concepción, de Nuestra Señora de la Luz y tres de la Virgen de Loreto.

venera una imagen guadalupana. La milagrosa virgen de Tecaxic (en el valle de Toluca), cuya iglesia fue construida sobre un adoratorio prehispánico, está pintada sobre un burdo lienzo de manta de algodón; desde el siglo XVI hizo muchos milagros de fuerte sabor rural, siempre relacionados con novillos, jagüeyes, arrieros, rayos y muchachos que estaban a punto de ahogarse en los ríos. Vetancurt, y Villaseñor y Sánchez exaltan los milagros de Nuestra Señora de la Purificación, de Tulantongo (a media legua de Texcoco), y los poderes curativos del "pocito" de su iglesia. La imagen de la Concepción de la capilla de la Tercera Orden de San Francisco en Cuernavaca, según Alcedo data de tiempos de Cortés; como tantas otras fue depositada por dos ángeles que en seguida desaparecieron. Villaseñor y Sánchez confirma esta versión pero dice que los hechos sucedieron en Jojutla. Este último autor y Alcedo mencionan la milagrosa imagen de Jamiltepec, cerca de Cuautla, hallada en la hoquedad de un árbol por una india hacia 1620-30; esta virgen fue vendida luego en Veracruz por un vecino del pueblo poco escrupuloso, pero por sí misma regresó a su antiguo altar y durante un fuerte temblor de 1712, soltando el rosario que tenía en la mano, avanzó la mano hacia la pared en ademán de sostenerla, milagrosa postura en que permanece hasta el día de hoy. En la periferia de la provincia eclesiástica de México hay tres Vírgenes famosas: la de la Concepción de Celaya que según La Rea se dio en imagen hermosa y milagrosa; la de la misma advocación en León; y la de los Remedios de Querétaro que hizo muchos milagros, entre ellos el de dar fertilidad a una noble dama y el de multiplicar una limosna, según narra fray Baltazar de Medina.[12]

Como es de suponerse, Puebla es rica en imágenes muy milagrosas de la Virgen, y también las hay en Veracruz. En el convento de San Francisco de la Angelópolis, se custodiaba celosamente La Conquistadora, imagen mariana que Cortés mismo, según información levantada en 1582 con la ayuda de Muñoz Camargo como intérprete, obsequió al noble tlaxcalteca Gonzalo Axotécatl Cocomitzi; al trasladarse la sede episcopal también la estatua fue llevada a Puebla. Torquemada informa que era "mui invocada para particulares milagros", y según otras fuentes resucitaba niños y hacía llover abundantemente.

[12] FLORENCIA, *Zodiaco,* 127 (Tepepan) 128-139 (Tecaxic) 140-6 y 287. VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, p. 52 y VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, I, xxxiv (Tulantongo), xxxv (Jojutla), xliii (Jamiltepec), y III, vi (Guanajuato). ALCEDO, III, 258-9 (Cuernavaca) y IV, 198-9 (Jamiltepec). Balthassar de MEDINA, fols. 54 v° a 57 v° (Querétaro). LA REA (Celaya). HUEI TLAMAHUIZOLTICA, 133 (Temascalcingo).

La catedral poblana contaba, por su parte, con las imágenes de Nuestra Señora del Refugio, que entre otros prodigios arrojaba al demonio del cuerpo de las posesas y de Nuestra Señora de la Defensa, protectora de los soldados, que hizo viajes a California con Porter y Casanate, y a Lima con el virrey Conde de Alva de Liste; además defendió a un ermitaño que estaba escribiendo sobre los portentos obrados por ella, cuando el Demonio quiso morderle la mano. Narra Vetancurt que en San Francisco, frente a la imagen de la Concepción, fray Diego de Santa María († 1642) lloraba hilos de verdaderas perlas en actos de contrición. La Incorporada era una imagen de la virgen del Carmen conservada en un convento de monjas poblanas. Recibió este nombre, narra Echeverría y Veytia, porque para demostrar su inconformidad al cambio de advocación de su estatua propuesto por una monja, apareciéndose pareció incorporarse a la imagen. Nuestra Señora de la Manga, del convento de Santo Domingo, fue llamada así por haberse pintado milagrosamente ella misma en la manga del hábito de una religiosa, con la que ésta se enjugaba las lágrimas que derramaba pensando en los dolores de María Santísima en la Pasión. Otras imágenes poblanas célebres fueron la del Pópulo; la de Loreto (venerada en la iglesia del Espíritu Santo); la de la Soledad, una de Santo Domingo y otra del convento de las Carmelitas descalzas (a esta última el jueves santo se le ponía "el semblante triste y descolorido"); y la del Rosario, del convento dominico. En la cumbre de la pirámide mayor de Cholula se venera todavía la milagrosa estatua de Nuestra Señora de los Remedios. Y en Acatzingo hay una imagen de la Virgen cuyo rostro desde 1609 "se humedecía sobrenaturalmente" en ciertas fechas.[13] Cerca de Jalapa, gozaba de gran fama por sus milagros Nuestra Señora del Chico. En Papantla, dice Villaseñor y Sánchez, hacía prodigios la virgen de la Concepción, llegada flotando en el mar en un cajón "con un rotulo que decía: PARA PAPANTLA"; otra Concepción, la de Alvarado, fue también hallada en un cajón a orillas del Coatzacoalcos. En el mismo río apareció flotando en 1546 Nuestra Señora de la Soledad de Cosamaloapan, cuya curiosa historia es relatada por Villaseñor y Sánchez: doce años antes de la Conquista un arco iris anunció "la cesación del

[13] Pedro LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 195-8, 200-2 y 205; TORQUEMADA, I, 315; ECHEVERRÍA Y VEYTIA, II, 292-8; y B. Salazar, 52-53 (La Conquistadora). FLORENCIA, *Zodiaco,* 153-99 (Nuestra Señora del Refugio). ECHEVERRÍA Y VEYTIA, II, 107, 109 (Nuestra Señora de la Defensa) 436-7 (La Incorporada) y 315 (Nuestra Señora de la Manga). VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, p. 111. Vargas Ugarte, I, 207 (Cholula) y 280-1 (Acatzingo).

diluvio de la idolatría". Cuando llegaron las huestes de Cortés al arco iris se disipó y donde estaba una de sus bases apareció la imagen. Por último, también en esas regiones la Concepción de los Chinamecas hizo el inmenso beneficio de liberar varias veces la tierra de la plaga de la langosta.[14]

Las imágenes más célebres de la Virgen veneradas en la diócesis michoacana fueron cinco: la de Pátzcuaro, donada por don Vasco y llamada Nuestra Señora de la Salud, que hablaba con sus devotos y cuyo culto llegó hasta Aguascalientes; la Santísima de Tiripitío, lienzo traído por los agustinos en 1537; la que se conservaba en el monasterio de Santa Catalina de Valladolid, sobre cuyos milagros escribió una relación el jesuita Pedro Sarmiento; la de Jacona, llamada Nuestra Señora de la Raíz porque fue modelada por mano divina en una raíz de mandrágora y hallada en las aguas del lago de Chapala; y por último, la de Zitácuaro, a cuyos milagros dedica el padre La Rea tres capítulos enteros de su crónica franciscana de Michoacán.[15]

En la vieja Antequera se reverenciaba a la portentosa virgen de la Soledad, traída de Guatemala a lomo de mula y conservada en Oaxaca porque ella misma se negó a proseguir el camino deteniéndose ante las puertas del convento de monjas agustinas; y también eran veneradas las imágenes de Nuestra Señora del Rosario (en Santo Domingo), de Santa María Mayor (en el Colegio jesuita), y las que tenían sus altares respectivamente en el Carmen, en la Vera Cruz, y en el santuario de Guadalupe. En la diócesis oaxaqueña eran famosas otras dos imágenes: la de Nuestra Señora del Rosario venerada en Tlapaltepec en tierra de los chontales, y la de la Piedad, "milagrosa en grandes prodigios", cuyo santuario se encontraba al pie de la cuesta de Jayacatlán. En el obispado de Chiapa había cuatro imágenes milagrosas de la virgen del Rosario, una en Josozoltenango, la segunda en Tlacuazintepec y las dos restantes en Ciudad Real; una de estas últimas tenía el poder de desencadenar aguaceros cuando se le pedía.[16]

Aunque de menor rango que la de Izamal, patrona de la antigua diócesis, existían en la península yucateca otras imágenes milagrosas

[14] VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, II, vi (Alvarado), viii (Nuestra Señora del Chico), xiv (Papantla), II, xxviii (Los Chinamecas) y xxx (Cosamaloapan).

[15] FLORENCIA, *Zodiaco,* 259-82. Fray Matías de ESCOBAR, 121 (Tiripitío), 457 y 462. VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, III, i (Valladolid). Los capítulos 9 a 11 de LA REA están dedicados a la Virgen de Zitácuaro; ver espec. las pp. 228-9, 235-7 y 239. Vargas Ugarte, I, 222 (Jacona).

[16] FLORENCIA, *Zodiaco,* 228-235 y 239-333 (Oaxaca). VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, IV, i (la Soledad, de Oaxaca). Las imágenes chiapanecas y sus milagros son descritos por FLORENCIA, *op. cit.,* 236-8.

de la Virgen. Sánchez de Aguilar, Cogolludo y el padre Florencia las enumeran y exaltan las virtudes. En Mérida había dos vírgenes (una en Catedral y otra en Santa Ana) que a fines del siglo XVI y principios del XVII, según Sánchez de Aguilar, sudaban cuando creían ser menospreciadas por "aquestos Indios idolatras". Cogolludo da cuenta de otras ocho, siendo la de su mayor estimación (compartida por el padre Florencia) Nuestra Señora de la Laguna, conservada en Campeche, la cual en 1649 se apareció o fue hallada en un árbol quemado por dos indios de Xampolol llamados Luis y Lorenzo; entre sus milagros se encontraban el abrir apostemas y el sanar tumores y fiebres cuartanas. La milagrosa imagen de la Purísima Concepción de Valladolid, estatua de tamaño natural, fue traída de España por los conquistadores; otra de la misma adoración, cuyo altar estaba en el cercano Calotmul, amparaba las naves en peligro. En el camino de Mérida a Campeche se encontraba el santuario de la virgen de la Natividad de Bécal, que obraba maravillas. Otras vírgenes milagrosas eran la de Tiz, la de Mani (que resucitaba niños), la de Tavi y la de Zetuna (halladas en sendos cenotes; el aceite de la lámpara de la primera sanaba a tullidos), y la Candelaria del convento de Vaymas, cerca de Valladolid cuyos numerosos exvotos daban fe de otros milagros.[17]

En la extensa diócesis de Guadalajara, además de las vírgenes de Zapopan y de San Juan de los Lagos ya mencionadas, había otras muchas imágenes consideradas milagrosas. Elogian los poderes de la de Zenticpac —convento franciscano fundado en 1569 cerca de la desembocadura del río Grande— Tello, Mota Padilla y entre los autores modernos, Pazos. Era una pintura colocada por uno de los primeros misioneros de tierra caliente fray Antonio de Medina; salvaba de los efectos de picaduras ponzoñosas, no la atacaba el comején y los murciélagos vampiros, abundantes en la región, que llegaban a tocar su lienzo caían muertos como fulminados. Fray Nicolás de Ornelas menciona esta imagen junto con las de San Juan Mezquititlán y Huajicori (Nayarit), que también llegaron a hacer algún prodigio. Mota y Padilla da cuenta de la existencia de estatuas milagrosas de la Virgen en Tixtac, Amatitlán, Ixtlán (estas dos últimas de la Concepción), Tezoatlán, Tecolotlán (dos del Rosario), y en San Pedro,

[17] SÁNCHEZ DE AGUILAR, ed. Museo Nacional, 80; ed. Mérida 1937, 113. COGOLLUDO, IV, XV, p. 222; XII, XIX, p. 735-8; y XX, pp. 738-41 (Nuestra Señora de la Laguna); IV, XVI; p. 223 (Valladolid); VI, IV; p. 317 (Calotmul); VI, IV; pp. 317-8 (Bécal); y VI, V; pp. 316-9 (Tiz, Mani, Zetuna y Vaymas). FLORENCIA, *Zodiaco,* 21-25 (imágenes yucatecas) y 25-30 (Campeche).

a una legua al oriente de Guadalajara (Nuestra Señora de los Dolores).[18]

El padre Alegre atribuye a una imagen de la Virgen María el fin de una rigurosa seca en Sinaloa en 1599. En el archivo general de la Orden Franciscana en Roma, Eulalia Guzmán encontró una abundante información jurídica sobre la portentosa imagen de Nuestra Señora del Refugio venerada en Guadalupe (Zacatecas). Los padres Castro y Arlegui, por su parte, reseñan los milagros hechos por santa María de las Charcas (San Luis Potosí). En la Nueva Vizcaya de principios del siglo XVII, dice Arlegui, una pequeña imagen de la virgen reverenciada por los franciscanos en Canatlán, se trasladó por sí misma al sagrario de la Catedral de Durango cuando los tepehuanes dieron fuego al convento. El padre Florencia informa que aun cuando aquellos indígenas rebeldes destruyeron en 1616, cerca de Guanaceví, una primera imagen de Nuestra Señora del Zape, la que la reemplazó acabó por convertirlos. Más lejos aún de la capital del virreinato, en Monterrey, dice Vargas Ugarte con cierta cautela, la virgen del Roble se apareció hacia 1650 a una sencilla indiecita para pedir que se le erigiese el templo donde todavía hoy es venerada. Menos prudente es el padre Vetancurt, según el cual la madre Francisca de Santa Clara († 1651), fundadora del convento de ese nombre en Puebla, "a veces merecía que la Madre de Dios le regalase con la suavidad de la leche virginal".[19]

Baste lo hasta aquí dicho como descripción de las imágenes marianas más famosas y pasemos a los "señores", o sean representaciones de Cristo en diversos momentos de la Pasión. La más venerada en la Nueva España fue la del Señor de Chalma, ya mencionada a propósito del sincretismo cristiano-pagano. Según Gonzalo Obregón, esta imagen "se apareció" o fue colocada subrepticiamente por los agustinos en la barranca donde aún se venera hacia fines del siglo XVI o principios del XVII, para reemplazar un ídolo cuyo culto persistía pero cuyo nombre fue borrado por el tiempo. Mendizábal identifica a los autores de la sustitución como Nicolás de Perea y Sebastián de Tolentino, fechando el hecho en 1540; y narra un milagro de impresionante carácter medieval: el Cristo de Chalma salvó la vida a un

[18] TELLO, ed. México 1942, IV, 108, citado por Pazos, "La Asunción en las misiones franciscanas", 348. MOTA Y PADILLA, 452 y 453-5. ORNELAS, 146-8.

[19] ALEGRE, II, 53-54. Eulalia Guzmán, 314. El padre Castro es citado por ARLEGUI, 61-62 (Charcas), quien también elogia los poderes de la Virgen de Canatlán (p. 84). FLORENCIA, *Zodiaco,* 322-5 (Nuestra Señora del Zape). Vargas Ugarte, I, 283. VETANCURT, *Menologio,* 115.

bandolero muy devoto suyo apodado "el Principe de los Montes", cuando éste, acosado por los agentes de la Santa Hermandad, saltó de unas peñas de cien metros de altura sin hacerse el menor daño. Otras cuatro imágenes de Cristo fueron depositadas en el lugar de su destino por una pareja de jóvenes que parecían ángeles, los cuales cumplido el encargo desaparecieron. Se trata de los Cristos de Santo Domingo de México (entre cuyos milagros se cuenta el haber sanado a Francisco, hijo del virrey Velasco II), del venerado en el altar mayor de la iglesia parroquial de Toluca, del Cristo Negro de Otatitlán sobre el Papaloapan (que data aproximadamente de 1580), y del Señor Dios de las Batallas de Tlacolula (Oaxaca), imagen hecha de una "misteriosa sustancia".[20]

El Cristo llamado de Ixmiquilpan fue traído de esa población al convento de San José de México, donde se veneraba. Era una imagen de manufactura española que aunque de plomo pobre había sido donada por el creso novohispano del siglo XVI Alonso de Villaseca. Cuentan Alegre y Florencia que habiendo quedado desfigurada esta imagen por el desplome de un techo, el arzobispo Pérez de la Serna ordenó en 1615 que fuera enterrada con el primer adulto que falleciera en el lugar. Su primer milagro fue que durante cuatro años no murió adulto alguno, y luego, en 1621, en medio de un repique de campanas no tocadas por mano humana el Cristo fue visto, desprendido de la cruz, caminando por los aires en medio de una tempestad; y terminada la visión la imagen había quedado renovada, de todo lo cual dio testimonio en 1689 el arzobispo Aguiar y Seijas. En Santiago Tlatelolco había una estatua de Cristo que sudaba milagrosamente; irritados los indios cuando otros fieles trataron de llevársela a Santa Catalina, cuenta Vetancurt, la defendieron por la fuerza y en la refriega el mismo Cristo recibió una pedrada en la espinilla, la cual "se le moreteó y se le hinchó como si fuera de carne... de lo que ay autentico testimonio". El Cristo de Totolapan (hoy en Morelos) "resplandeciente en milagros" dice Grijalva, estuvo en San Agustín de México desde 1583 hasta la exclaustración de 1857, cuando fue recuperado por sus devotos indios, según narra Gonzalo Obregón; informa esta misma fuente que la imagen —dato revelador— es de una especie de *papier mâché* hecho con restos de códices indígenas. En San Miguel de Jojutla se veneraba una imagen de Cristo crucifi-

[20] G. Obregón, 126. Mendizábal, "El Santuario de Chalma", en *Obras Completas,* II, 512, 513, 515 y 516. Fray Alonso FRANCO, 528 (Santo Domingo de México); VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, I, XLVII (Toluca), II, XXX (Otatitlán) y IV, XIII (Tlacolula). ALCEDO, III, 73 (Otatitlán) y IV, 80 (Tlacolula).

cado que, al decir de Villaseñor y Sánchez, "hallaron los Indios en la raiz de un espino".[21]

Los conventos poblanos de Santa Clara y de Atlixco poseían cada uno su "Señor": en el primero había una pintura de Jesús Nazareno junto a la cual apareció por milagro una figura de la Virgen María, y en el segundo se veneraba un Niño Jesús de barro colorado que, encontrado por un fraile en pedazos y llorando realizó el milagro de volverse a pegar él mismo. El Niño Perdido de Jalapa realizó a mediados del siglo XVII el siguiente prodigio: debiendo regresar a España un virrey intentó llevárselo consigo; los agudos dolores que el viajero sintió en Veracruz fueron interpretados como una advertencia y no cesaron hasta que la imagen fue devuelta a su lugar original.[22]

En la catedral de Guadalajara se veneraban al Señor Sacramentado y al Cristo de las Aguas, cuyas virtudes son exaltadas respectivamente por Mota Padilla y Frejes. La segunda imagen se llama así porque, según la tradición, en el siglo XVI llegó caminando por las aguas durante una gran inundación. El padre Ornelas y el propio Mota Padilla mencionan a otros cinco milagrosos Cristos a los que se rinde culto en varios puntos de la Nueva Galicia: Amacueca, Zocoalco, La Magdalena, Yahualulco y Zaholtiltic o Zapopotiltic; Mota y Padilla hace referencia a este último y al Cristo de Sayula; y fray Matías de Escobar narra los milagros de los Cristos de Jocotepec (hecho de raíz de guaje), de Tamazula (formado en la raíz de un huizache) y de San Miguel de Atotonilco llamado Crucifijo de los Trapiches que era refractario al fuego. Según Villaseñor y Sánchez, no lejos de esos parajes, en Almoloyan (Colima) dos virtuosas mujeres hallaron en un árbol de incienso una imagen de Cristo Crucificado. Escobar amplía la lista de milagros con la descripción de los del Santo Cristo de Escamilla, de León; y al igual que Mota y Padilla, Rivera Bernárdez y el moderno Amador, también con los atribuidos a la imagen del Cristo Crucificado de Zacatecas, anterior a 1570, hecho de pasta de maíz, que protegía a sus devotos contra la peste y las sequías.[23]

[21] ALEGRE, II, 329-32. FLORENCIA, *Hist. de la Comp. de Jesús,* 312. VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, p. 135. Fray Juan de GRIJALVA, 326-7; *cf.* Gonzalo Obregón, 119-120. VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, I, XXXVII.

[22] VETANCURT, *Teatro Mexicano,* 4ª Parte, 114 y 115 (Santa Clara de Puebla y Atlixco). VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, II, iii y ALCEDO, III, 64 (Niño Perdido).

[23] MOTA Y PADILLA, 360 (Zacatecas), 385 (Guadalajara) y 453-5 (otras imágenes novogalaicas). Frejes, *Memoria,* 200-1. ORNELAS, 141-4. Fray Matías de ESCOBAR, 110 (Zacatecas) y 464-6 (Nueva Galicia). VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ,

La mayoría de los Cristos milagrosos michoacanos son de madera y están esculpidos en troncos, ramas o raíces de árboles, pero también hay uno de olotes. El material de que está hecho el llamado Cristo de Tupátaro, venerado en Valladolid donde fue "encontrado" por un indio en el tronco de un árbol, es una raíz del llamado "árbol espinoso" de esa región. El Cristo de la Piedad (Michoacán) también está esculpido en una raíz, en este caso del árbol llamado en purépecha *tetpame,* y el de Carácuaro es de "corazones de caña de maíz". Fueron también venerados en esa diócesis el Cristo de la Lámpara en Charo, el Señor de Tzirizícuaro y el Crucifijo de la Expiración de Sirahuén.[24] En Yucatán se rindió un culto particular al Cristo de las Ampollas de Mérida, imagen parlante destruida por revolucionarios en 1915 (fue sustituida por una copia) y así llamada por el efecto de las llamas de un incendio que tuvo lugar en Ichmul durante el siglo XVI y que no lograron destruirlo. Cárdenas Valencia y Cogolludo describieron en el siglo XVII los milagros y exvotos del Cristo de San Román, venerado en Campeche, el cual en sólo 24 horas llegó por barco desde Veracruz. Por último, el Colegio de los Jesuitas de Oaxaca conservaba el crucifijo que perteneció a uno de los mártires de la Florida.[25]

En la Colonia hubo muchas cruces milagrosas siendo la más famosa la de Huatulco (puerto del Marquesado sobre el Pacífico, destruido por piratas ingleses), y de la cual tratan muchos autores de la época. La descripción más completa del milagro de su preservación es quizá la que Alcedo hizo en el siglo XVIII aunque el episodio descrito ocurrió en 1587. Según este relato, habiendo desembarcado Drake en ese año en Huatulco con sus hombres, los corsarios se enfurecieron al no hallar víveres y quisieron desahogar su rabia con una alta y venerable cruz que protegía el puerto; procedieron a cubrirla de brea y a darle fuego, pero la cruz no sufrió daño alguno; fue luego atada con una cuerda amarrada al árbol del navío inglés, pero el cable se rompió

III, XVII. Joseph de RIVERA BERNÁRDEZ, 74 *sqq.* Amador, I, 351 (quien cita a Rivera Bernárdez y la *Historia del Santo Cristo de Zacatecas,* del padre Antonio Guajardo, S.J.).

[24] Fray Matías de ESCOBAR, 101, 110, 464 y 466 (imágenes milagrosas de Cristo en Michoacán). VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, III, i (el Cristo de Tupátaro).

[25] CÁRDENAS VALENCIA, 92 (Campeche). COGOLLUDO, IV, XV; pp. 221-2 *(ibid.)* y X, XX; p. 604 (Mérida); sobre el Cristo de las Ampollas ver, además, Ancona, II, 116. El crucifijo de los mártires de la Florida conservado en Oaxaca es mencionado por ALEGRE, I, 84; SÁNCHEZ BAQUERO, 31; y FLORENCIA, *Hist. de la Comp. de Jesús,* 26 y 254; y en la *Relación* de fray Jerónimo de ORÉ (ed. P. Atanasio López), 67.

sin poderla arrancar; resolvieron entonces los ingleses destrozarla a hachazos pero las hachas se embotaron sin hacerle mella. Tanto milagro por fin hizo desistir a los vándalos. El origen de la Cruz de Huatulco está envuelto en la leyenda: Burgoa y Díez de la Calle dicen que según los chontales de la región había sido plantada mil quinientos años atrás por un santo varón, identificado por los piadosos cronistas con el apóstol Santo Tomás o con uno de sus discípulos. Lorenzana, Villaseñor y Sánchez, y el padre Alegre recogen esta versión, y el último es quien relata la "negra acción" destructiva de Drake y sus hombres. En 1630, después de la destrucción de Huatulco, según informa López de Villaseñor, la cruz fue instalada en Puebla en el convento del Carmen; de allí —dice Remesal— pasó a la catedral de Oaxaca, donde aún se venera. Hakluyt en el siglo XVI y el general Holmes en nuestro tiempo afirman que Drake capturó Huatulco en el curso de su expedición a California; además, el segundo autor asegura que el célebre navegante pasó en ese puerto las primeras dos semanas de abril de 1579, pero ni ellos ni ninguna otra fuente inglesa narran el episodio de la cruz. Hubo otra cruz milagrosa en la costa de Colima, también atacada por piratas: el padre Grijalva que se encontraba por allí en 1587, fue testigo de una incursión capitaneada supuestamente por "Francisco Draque": los invasores quemaron un astillero (situado en un lugar llamado Xuchitzi), donde "solo una Cruz quedó en medio de las cenizas sin que la tiznase el humo". José Toribio Medina dice que ese pirata se llamaba Tomás Candí (probablemente Cavendish). Fray Francisco de Burgoa confunde ambos episodios intercambiando protagonistas, fechas y lugares: atribuye el saqueo de Huatulco a "Tomás Cambric" (o sea, el mismo Candí) y lo sitúa en 1587, que es el año del ataque al puerto colimense. Mota y Padilla por último, se refiere a una tercera cruz que sufrió a manos de piratas, la "milagrosísima" de Autlán, la cual quedó intacta a pesar de que le prendió fuego un corsario holandés.[26]

Si descartamos por inverosímil la leyenda de que Santo Tomás erigió la cruz de Huatulco y recordamos que no se atribuyeron mila-

[26] Las fuentes consultadas sobre la tradición de la cruz de Huatulco son las siguientes: ALCEDO, II, 207; DÍEZ DE LA CALLE, 180-1 (quien cita la *Historia Ecles. y Secular de la India Oriental y Occidental* de fray Gregorio García, fol. 184); LORENZANA, *Concilios*, 303-4; VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, IV, XVIII; ALEGRE, I, 178; LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 469; REMESAL, III, IV; I, 196; HAKLUYT, VI, 240-5; y M. G. Golmes, 164. Fray Juan de GRIJALVA, 391-2; *cf.* José Toribio Medina, *Imprenta en México*, II, 119. BURGOA, *Geográfica Descripción*, II, 292-5. MOTA Y PADILLA, 453 (cruz de Autlán).

gros a la que en 1517 fue traída de Cozumel a Mérida, la cruz milagrosa más antigua de la Nueva España fue la que, según todos los datos disponibles, Cortés plantó una noche en Tlaxcala en 1519. A mediados del siglo XVII, Gil González Dávila da por seguro este hecho, aunque ya con anterioridad Torquemada, tan dado a certificar milagros, había afirmado que la cruz "se levantó" por sí misma en el sitio preciso en que los cuatro señores tlaxcaltecas recibieron al Conquistador por primera vez; aclaraba Torquemada que los presentes "no supieron de donde vino ni quien la hizo". Aquel símbolo cristiano fue levantado frente al adoratorio de uno de los cuatro "barrios" de Tlaxcala, el de Tizatlán, cuyo ídolo Camaxtle salió huyendo ante la repentina claridad que la cruz produjo. Ese brillo, concluye Torquemada en tono apocalíptico, fue la prefiguración de la paz universal que de allí en adelante reinaría al cumplirse las mejores esperanzas cristianas. González Dávila describe como sigue este milagroso fenómeno óptico: bajó del cielo una gran claridad en forma de columna, apoyada sobre la cruz y produjo una nube que duró tres años "hasta que... se sosegó el Reyno y la tierra". Gibson recuerda que la leyenda de la aparición de esta cruz está ilustrada en el Lienzo de Tlaxcala (donde parece tener una altura de tres brazos), y que los indios la llamaron *tonacacuahuitl,* que en su lengua significa madero vivificador.[27] Poco más tarde los franciscanos erigieron otra cruz en el patio de San José de los Naturales a pesar de que el Demonio en persona, como se ha visto, pretendió impedirlo asiéndose al madero, según relatan entre otras fuentes el propio Torquemada y fray Jerónimo Román.[28] Aunque este capítulo no está dedicado a las visiones fugaces, sino a las imágenes religiosas materiales, mencionar aquí la cruz milagrosa de Querétaro no será realmente salirse del tema. Dicha cruz fue erigida con la intención de reproducir la milagrosa visión aparecida en el cielo durante la ya mencionada batalla de Querétaro de 1550-51 entre indios cristianizados y chichimecas, como presagio de la victoria de las armas cristianas; apareció, escoltada por Santiago Apóstol en medio de espesas nubes, durante el mayor fragor de la batalla, según las narraciones de La Rea, Beaumont y otros cronistas.

[27] TORQUEMADA, XVI, XVII; III, 20. GONZÁLEZ DÁVILA, I, 114. Gibson, 31. MOTOLINÍA precisa en *Hist. de los Indios,* 137-8, que "delante de la cruz han acontecido algunos milagros que dejo de decir por causa de brevedad"; y MENDIETA, en *Historia,* II, 159, dice que los indios, exhortados por los misioneros, levantaron cruces frente a sus casas en las encrucijadas y en los "mogotes" de muchos cerros.

[28] TORQUEMADA, I, 303. Fray Jerónimo ROMÁN, I, 82-83.

Vencidos y evangelizados los chichimecas, pidieron la erección de una cruz que reprodujera la portentosa visión en el altar mayor del convento de Querétaro, cosa que hizo en 1555, mas según testimonios estudiados por Eulalia Guzmán en el Archivo General de la Orden Franciscana en Roma, también la reproducción fue hecha "de modo milagroso", en piedra rosada para imitar el color de la visión que era entre blanco y rojo; hizo muchos milagros, entre ellos curar enfermos y resucitar niños. El padre Cuevas fecha la batalla de Querétaro en 1552, pero Ricard afirma que se trató más bien de una especie de torneo.[29] Otra cruz reputada igualmente como milagrosa, sobre la cual informan Arregui, Mota Padilla y el padre Alegre, creció de la tierra a mediados del siglo XVII, y la descubrió un arriero entre el pueblo de Xalisco (hoy Estado de Nayarit) y la ciudad de Tepic, donde se le construyó un santuario. Como era de zacate y otras gramíneas aglutinados con un poco de barro, sus devotos comenzaron a arrancarle pedazos para preparar infusiones terapéuticas, mas a pesar de ello la cruz permaneció entera y siempre de color verde lozano.[30]

A principios del siglo XVIII, el padre Ornelas señala además de la de Tepic otras dos cruces de la misma región, las de Autlán y Sayula (que se llamaba Zaulán), consideradas muy milagrosas en su tiempo. Villaseñor y Sánchez cuenta que la segunda, un 3 de mayo (día de su fiesta) comenzó a balancearse con tal violencia que los extremos de los brazos casi tocaban el suelo, prodigio que mucho admiró el vecindario. Un siglo atrás fray Alonso de Benavides describió dos milagrosas cruces de Nuevo México: el contacto de la primera, que estaba cerca de El Paso y era custodiada por los indios *mansos* aliviaba los dolores sobre todo de parto; la otra, que era venerada por los indios moqui, devolvió la vista a un adolescente ciego de nacimiento. Según la tradición, esta última había pertenecido a la madre Luisa de Carrión o a sor María de Jesús de Ágreda, místicas españolas que habían predicado en Nuevo México en virtud de su facultad sobrenatural de bilocación. Finalmente Díaz de la Calle, remitiéndose a Torquemada y a fray Gregorio García, menciona sin dar detalles otras muchas cruces levantadas por los primeros conquistadores y famosas por sus "prodigiosos milagros".[31]

[29] Eulalia Guzmán, 312-7. La Rea, 286, 288, 290-1 y 445. Beaumont, II, 213-4. Cuevas, *Hist. de la Iglesia*, I, 150. Ricard, "Moros y Cristianos", 291.

[30] Arregui, 94-5. Mota y Padilla, 257. Alegre, I, 309-11.

[31] Ornelas, 150-152, 154. Villaseñor y Sánchez, V, iv. Benavides, *Memorial* (ed. en inglés), 12, 29-30 y 32-34. Díez de la Calle, 182.

Las imágenes de santos y santas no podían rivalizar en milagros ni en número de sus adeptos con las representaciones de las máximas potencias celestiales; con todo y todo a muchas de ellas se les atribuyeron prodigios durante la Colonia. Alcedo menciona el lienzo de Xacapixtla (Yecapixtla), que representa a san Juan Bautista, el cual en una ocasión que le cayó un rayo levantó la cabeza con expresión de reproche y así se quedó (se acabaron los rayos); y la estatua de san Nicolás de Tolentino, de Zitlala, que cuando la estaban transportando de un sitio al otro eligió para su residencia ese pueblo de las montañas del actual estado de Guerrero negándose a proseguir el camino: el cajón que la contenía no pudo ser movido por cincuenta hombres pero el párroco de la localidad lo "levantó . . . con una sola mano". Dice Ancona que el ejemplo dado por Landa en Izamal cundió por toda la península yucateca, de manera que pronto tuvieron santos milagrosos, además de Campeche y Mérida, Tetiz, Calatmul, Vayma y Tekax (en este último pueblo se trata de una imagen de san Diego de Alcalá). El San Luis Gonzaga de Atlixco salvó a un colegial de los jesuitas que se estaba ahogando en un río, dice el padre Alegre. Éste dedica quince páginas de su *Historia* de la Compañía de Jesús en la Nueva España a la narración de los milagros hechos en la Colonia por san Ignacio de Loyola entre 1598 y 1611. El San Martín Obispo, de la catedral de Guadalajara, salvó en 1606 a aquella ciudad de una devastadora plaga de hormigas, dice el padre Tello; y fray Hernando Ojea afirma que san Jacinto sanaba tullidos y que una vez resucitó a un muerto en Zacatecas. En Oaxaca, una estatua de su santa patrona (no sabemos si de Siena o Mártir) hablaba familiarmente con fray Jordán de Santa Catarina.[32]

La devoción por el rosario se propagó rápidamente por la Nueva España desde el siglo XVI; por ello la sarta de cuentas que lo representa adquirió en la imaginación popular un milagroso poder no muy distinto de las virtudes mágicas que ciertos pueblos atribuyen a los amuletos. Los cronistas dominicos Dávila Padilla, Alonso Fernández y Alonso Franco narran múltiples ejemplos de fines de aquella centuria o de la primera mitad de la siguiente en los que muchos indios, por traer un rosario al cuello, fueron salvados de la muerte o de otras calamidades, o pudieron alejar al Demonio. Un devoto, muerto sin

[32] ALCEDO, IV, 193 (Yecapixtla) y 253 (Zitlala). Ancona, II, 116. ALEGRE, II, 225 (San Luis Gonzaga) y 26, 27, 104, 172 *seq.*, 191-3, 197, 216-8, 138 y 493 (San Ignacio de Loyola). TELLO, 739, es citado por Pérez Verdía, 306, según el cual el milagro de las hormigas ocurrió el 11 de noviembre de 1606. OJEA, 72-73. DÁVILA PADILLA (imágenes de Santa Catarina o Catalina).

confesarse, narra el padre Fernández, volvió a la vida gracias al rosario que siempre llevaba, después de haber estado casi en garras del demonio en el más allá, para poder confesarse, morir en paz y salvarse. El dominico Tomás del Rosario —dice Dávila Padilla— curaba muchos males tocando a los enfermos con su rosario. Otros objetos del culto o símbolos de la autoridad pastoral también hacían milagros. La mitra y el anillo del obispo Mota y Escobar, enviados al efecto, apaciguaron la rebelión de Topia, según afirma Torquemada; una milagrosa medalla, cuenta el padre Benavides, extrajo la punta de una flecha al cacique apache de Quinía; e incluso los sombreros o capelos de los difuntos obispos de Guadalajara, colgados en la catedral sobre sus respectivas tumbas, dice Alegre, respondían a las rogativas de los devotos con movimientos circulares o en forma de cruz. Pérez Verdía dice que los canónigos de Guadalajara dieron "al traste con el milagro" quitando hasta el último sombrero, el del obispo Mendiola, cuando hacia 1870 fue restaurada la Catedral. En suma, tantas eran las imágenes veneradas en la Colonia y tan pródigas eran en milagros que la Corona decidió en 1635 a poner un poco de orden en el asunto. En efecto, el cuestionario enviado ese año con el fin de obtener datos para Tomás Tamayo de Vargas, nuevo cronista mayor de Indias, comprende la siguiente pregunta: "¿Qué imágenes son veneradas con más señalada devoción, qué milagros hay calificados?"

[33] DÁVILA PADILLA, 355 y 380. Fray Alonso FERNÁNDEZ, c. xxii, pp. 111-6. Fray Alonso FRANCO, 34 y 483. TORQUEMADA, v, xliv; i, 691-2. BENAVIDES, *Revised Memorial,* 89. ALEGRE, i, 314-5. MOTA PADILLA, 221, y ALEGRE, ed. 1941, i, 205, mencionan en particular el sombrero del obispo Mendiola. Pérez Verdía, 273. CÁRDENAS VALENCIA, 7, menciona el cuestionario al que se refiere el texto; no parece que haya sido resuelto jamás.

XIX

DOCTRINA, RITO Y LITURGIA

DESPUÉS DE HABER examinado la huella dejada por el Medievo en la empresa evangelizadora y en la experiencia mística de la naciente Iglesia novohispánica, convendrá evaluar lo que ésta heredó de aquel pasado inmediato en materia de doctrina, rito, liturgia y organización económica y administrativa. Es necesario recordar que la Iglesia que sentó sus reales en la Nueva España se identificaba aún con la *Ecclesia universalis* de la Edad Media. Efectivamente, su estructuración fue anterior al Concilio de Trento (1545-1563), cristalización teológico-dogmática de la Contrarreforma; y fue trasplantada de un país que, como España, no sólo se mostró singularmente inmune a la revolución protestante sino que en gran medida había sido impermeable a la heterodoxia, o si se quiere a las herejías que en la alta Edad Media comenzaron a anunciar los albores de la Modernidad. Esto equivale a decir que el pensamiento y la estructura que definen a la Iglesia en la Nueva España, desde su principio y por larguísimo tiempo, fueron los mismos que caracterizaron su florecimiento en la España medieval y, en última instancia, son sustancialmente idénticos a los heredados del ocaso del mundo antiguo y de la época patrística.

Nada más medieval que el L i b r o d e H o r a s, breviario de las horas canónicas para laicos, del cual se produjeron bellísimos ejemplares iluminados a mano en las cortes de los Trastamaras y de los primeros Valois. El único lazo tangible que ataba al náufrago Jerónimo de Aguilar con su pasado —dice Bernal Díaz— durante los años de cautiverio en Cozumel, era un ejemplar de ese precioso libro que traía envuelto en sus harapos cuando Cortés lo encontró y lo convirtió en su intérprete. El Conquistador mismo, dice el gran cronista, "rezaba todas las mañanas en unas Horas" que siempre llevó consigo en sus viajes. En 1556, el mercader inglés Robert Tomson no pudo dar mejor prueba de ortodoxia a la Inquisición que mostrar el único libro que había traído de Inglaterra: las "Horas de Nuestro Señor". Kubler opina que el cuadro conservado en Cal-

pan, de Nuestra Señora de los Dolores con siete espadas clavadas en el corazón, está inspirado directamente en un Libro de Horas francés iluminado en 1532. Al debatirse qué lecturas sagradas debían permitirse a los indios en su lengua, fray Alonso de Molina informó que hacia 1572 ya estaban traducidas, entre otros textos, "las Horas de Nuestra Señora con sus reglas". Por supuesto ya desde el siglo XIV, por lo menos en la Europa central, la cadencia de las horas canónicas era medida con relojes mecánicos; en México, todavía a mediados del siglo XVI, en el convento mayor de los dominicos, dice Remesal, el oficio divino se seguía diciendo con tanta calma como los rezos en los monasterios de España: la oración conventual después de completas y maitines duraba media hora, medida por un r e l o j d e a r e n a . En la iconografía prevalecían también los módulos medievales. Conocida es, por ejemplo, la renuncia del Medievo a hacer representaciones del Padre Eterno. Tienen marcado sello medieval las que se hicieron en el siglo XVI en Huejotzingo y en la capilla abierta de Tizatlán (Tlaxcala), en donde sólo figura el busto de la primera persona de la Trinidad, con un espléndido manto y un orbe en la mano izquierda, mientras levanta dos dedos de la derecha.[1]

El r i t o m o z á r a b e o hispano, reliquia del pasado visigodo, fue sustituido por el romano desde fines del siglo XI en Aragón y en Castilla, con excepción de las catedrales de Toledo y Sevilla donde se conservó por razones históricas. Como la diócesis de México nació como dependencia de Sevilla (hasta que en 1550 se convirtió a su vez en arquidiócesis), heredó las prácticas y costumbres de la iglesia madre, incluyendo el uso de la liturgia mozárabe, como señala Lota M. Spell; McAndrew añade que los neófitos indios aprendían el canto mozárabe de Toledo y Sevilla, que entonaban *a capella* o con acompañamiento de órgano. En 1565, el segundo Concilio Mexicano dejó constancia de que en México y en sus iglesias sufragáneas se cantaban y se decían los oficios conforme a los misales y breviarios de Sevilla, costumbre que hubo de interrumpirse al año siguiente, cuando al recibirse los decretos de Trento, se uniformaron las prácti-

[1] Bernal Díaz, c. xviii (Jerónimo de Aguilar), y c. xi (Cortés); sobre Aguilar *cf.* Landa, 14-61, *ap.* Genaro García, *Carácter de la Conquista,* 134; y acerca de Cortés, Vargas Ugarte, I, 11. McAndrew, 58, confirma que el Conquistador viajaba siempre con su Libro de Horas; según C. Pereyra, 138, lo leía todas las mañanas. Sobre Tomson, ver Conway, *An Englishman,* 41. Kubler, *Mexican Architecture,* II, 393 y nota 96. Zulaica Gárate, 94, publica la deposición de Molina. Remesal, VIII, vii; p. 118. Las representaciones de Huejotzingo y Tizatlán son recordadas por Horcasitas, 130-1.

cas con el rito romano. En la Biblioteca Nacional de México se conserva un misal mozárabe llamado *Missa Gothica seu Mozarabica,* cuya portada ha sido publicada por Romero de Terreros. Mas aunque este rito dejó de usarse en 1566, la diócesis de México siguió imitando otras tradiciones sevillanas. Por ejemplo, el arzobispo Moya de Contreras dirigió una carta al rey en 1576 para sugerirle que los medios racioneros de la catedral fueran doce y que hiciesen el oficio de los tradicionales *veinteneros* de Sevilla, asistiendo a las horas diurnas y nocturnas. En su respuesta del año siguiente, Felipe II manifestó su conformidad a que se aumentara de seis a doce el número de capellanes, con el fin de que hiciesen el mismo oficio que los famosos sochantres de Sevilla.[2]

El sacrificio de la m i s a , centro del ritual católico en la vieja Europa (y primer blanco de los protestantes, junto con la supremacía papal) pasó a la Nueva España con los primeros exploradores, a quienes siempre acompañaba por lo menos un clérigo. Ya hemos hablado de la llamada *misa seca,* variante que se practicaba cuando no había elementos para consagrar o cuando el oficiante no estaba ordenado sacerdote; en ella no se leía ni cantaba el canon y tampoco había consagración ni comunión; fue una liturgia muy usada en el Medievo, sobre todo en sufragio de los difuntos y para las velaciones matrimoniales. En la evangelización de los pueblos indígenas de México se recurrió a este medio como recuerda Bayle: si un día de fiesta no iba el doctrinero, un indio "rezador" se ponía los ornamentos, subía al altar y celebraba una misa seca. También se decía a veces la misa sin comunión en alta mar por el peligro de que los comulgantes devolviesen la hostia si se mareaban. El primer Concilio Mexicano de 1555 censuró tales prácticas, consideradas como abusivas, aunque no heréticas. El mandar decir misas en vida o después de la muerte formó también parte del legado medieval de la Nueva España. Como en España, fue frecuente que los ricos dejaran legados a las iglesias para que se dijeran misas por el descanso de su alma, o bien para que se

[2] *Cf.* García de Cortázar, 348, acerca de la vigencia del rito mozárabe en España. Lota M. Spell, 296. McAndrew, *Open-Air Churches,* 362. LORENZANA, en *Concilios,* 196, publica la disposición citada del I Concilio Mexicano. MONTÚFAR, Apéndice II, 76-77, transcribe la del II Concilio (1565) para que se celebraran los oficios conforme al estilo sevillano; véase p. 193, n. 2, sobre el decreto del Concilio de Trento relativo a la celebración de los oficios divinos y de la misa en particular. Romero de Terreros, *Encuadernaciones,* 4-5. La carta de Moya y Contreras al rey está publicada en el EPISTOLARIO, XII, 9-10, de Paso y Troncoso; y la respuesta de Felipe II en el CEDULARIO DEL SIGLO XVI, 335, de Carreño.

aplicasen con esta intención oraciones, disciplinas, ayunos, candelas, sermones, confesiones y otras buenas obras. Según informa Zubillaga y otros, don Alonso de Villaseca, por ejemplo, dotó en 1576 al primer colegio jesuita de la Nueva España, el de San Pedro y San Pablo a condición de que todo presente y futuro sacerdote y lego jesuita dijese cotidianamente a perpetuidad misas u oraciones por el eterno descanso de su alma, además de que debía celebrarse una misa anual solemne y otras misas cantadas en tres festividades determinadas. Trece años después, el segundo Marqués del Valle mandó por testamento que se dijesen 4,000 misas por su alma, así como por las de sus padres, esposa, criados y vasallos, y también con la intención de quienes estuvieran en pecado mortal y de las personas a las que en vida él hubiera dado mal ejemplo. Posiblemente el que dejó atrás a todos en esa forma de devoción fue un vecino de Puebla llamado Andrés de Carvajal, quien además de cuantiosísimas limosnas y fundaciones mandó celebrar en su vida 600,000 misas, según se complace en informar Vetancurt. Otras formas católicas y tradicionales de devoción también pasaron muy pronto a la Colonia; según Bernal Díaz, durante sus visitas a España Cortés mismo hacía largas jornadas a Nuestra Señora de Guadalupe en Extremadura "para tener novenas"; y a los ayunos tradicionales de los viernes de Cuaresma —Grijalva fue el primero en guardarlos en 1517— se añadió la costumbre ya antigua de no comer carne tampoco el sábado. Lorenzana informa de una disposición del Concilio de 1555 en este sentido, con la que se prohibió a todos los cristianos comer ese día "lomos, solomos o longanizas de carne", prohibición que no fue abrogada sino hasta 1745 por Felipe V.[3]

La himnología medieval floreció profusamente en la Nueva España. Los ecos del más majestuoso y quizá también más antiguo de los cánticos litúrgicos, el *Te Deum laudamus,* resonaron por todos los ámbitos de la Nueva España y siempre en circunstancias extraordinarias. Cortés y sus hombres lo cantaron de rodillas y vertiendo abundantes lágrimas, dicen Bernal Díaz, Herrera y Argensola,

[3] Bayle, en "Santísimo", 34-36, describe la misa seca y sus orígenes. Según el INCA GARCILASO, III, XXXII, p. 383, también se dijo este tipo de misa durante la expedición de Hernando de Soto. Las misas mandadas decir por Villaseca son mencionadas en MONUMENTA MEXICANA, 232-4, ed. Zubillaga, y en González de Cossío (ed.), RELACIÓN BREVE... DE 1602, 96-97. Goldberg, 343, publica el testamento de Martín Cortés y Ramírez de Arellano. La devoción del poblano Carvajal es encomiada por Bayle, "Santísimo", 603, quien se basa en el *Menologio,* IV, 140, de VETANCURT. Bernal DÍAZ, en c. CXCV; III, 142, se refiere a los novenarios de Cortés. ITINERARIO de Grijalva, ed. A. Yáñez, 32. LORENZANA, *Concilios,* 202-3.

cuando se colocó el crucifijo y una imagen de la Virgen en un santuario cedido por Moctezuma en Tenochtitlán. Poco después, quizá para darse ánimo, los españoles lo entonaron de nuevo al verse sitiados en la capital azteca, y creyendo que el cielo protegía su empresa, también cuando sus recién construidos bergantines comenzaron a navegar por el lago de Texcoco, según relata Clavijero, en aquella ocasión al son de instrumentos militares y "conmovido hasta el extremo su rudo corazón". Se cantó el *Te Deum* igualmente durante otras expediciones de conquista: en las Hibueras; en la de Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia; después de que Hernando de Soto levantó una gran cruz en las riberas del Mississippi; en la de Juan de Oñate a Nuevo México; y en Guadalajara-Tacotlán en 1541, en acción de gracias por haberse rechazado el ataque de los teules chichimecas, ante un altar colocado frente a las ruinas humeantes de la iglesia. Los dominicos expresaron su júbilo con este himno cuando desembarcó en las costas de Campeche el obispo Las Casas después de una tempestad; y también los franciscanos al conocerse la designación de su correligionario fray Francisco de Toral para el obispado de Yucatán. Los agustinos de Tiripitío lo entonaban todos los días, narra Basalenque, después del rezo de las horas de Nuestra Señora, así como las monjas en ocasiones especiales, por ejemplo el 6 de enero de 1576 cuando se fundó el convento de Santa Catalina de Oaxaca, según relata Remesal. En el Códice Badiano se lee que en los días de fiesta los escolares de Tlatelolco cantaban el *Te Deum,* himno que en la Colonia llegó a ser el fondo litúrgico de toda ceremonia cívica importante, como la jura del rey o su cumpleaños, la llegada de un nuevo virrey o la instalación de una nueva audiencia, verbigracia en 1560 la de Guadalajara. Fray Antonio de Ciudad Real oyó cantar a los indios este himno en lengua mexicana en Nayarit y en Jalisco; y fray Matías de Escobar en purépecha, en San Miguel de Charo, lo cual en su opinión "era cosa de deleite".[4]

[4] Bernal Díaz y Herrera son citados por Prescott, 316 y n. 23. Argensola, 193-4. Vetancurt, *Teatro Mexicano,* 3ª Parte, 132 (Te Deum cantado durante el sitio de Tenochtitlán). Las fuentes que reseñan la celebración de Te Deums en diversos lugares se enumeran a continuación. Al borde del lago de Texcoco: Herrera, déc. III, Lib. I, c. VI; Clavijero, *Historia Antigua,* X, 14, p. 394; Orozco y Berra, *Historia Antigua,* IV, 481; y Prescott, 466. En las Hibueras: Gómara, 415; en la Nueva Galicia: Nuño de Guzmán, "Carta", 57; en el Mississippi; el Inca Garcilaso, IV, VI, p. 433 (*cf.* Albornoz, 321); en Nuevo México: Bancroft, *Arizona and New Mexico,* 142; en Guadalajara en 1541: Páez Brotchie, *Guadalajara Novogalaica,* 48; en las costas de Campeche: Remesal, V, VI, vol. I, p. 352, y fray Tomás de la Torre, 119; posiblemente

Las fuentes históricas mencionan aquí y allá otros himnos medievales importados a la Nueva España. En 1537, según cuenta un acompañante de los Montejo (del Viejo y de su hermano Juan) en una incursión a las Hibueras, en la consagración de la iglesia de Comayagua (hoy en Honduras) se cantó el himno *Vexilla regis prodeunt.* Cuando un año antes Cabeza de Vaca y sus compañeros lograron reunirse con otros españoles en Sinaloa, después de interminables peripecias, expresaron su júbilo con este mismo canto. El himno *Vexilla regis* fue quizá compuesto en Poitiers en el siglo VII, se entonaba cuando en San Dionisio los reyes de Francia empuñaban la oriflama; a partir de 1569 se cantaba en la catedral de México durante la Cuaresma por disposición del Cabildo eclesiástico. José Toribio Medina cuenta que al compás de este cántico entonado por el coro de la catedral de México, avanzó en 1649 la procesión organizada ese año por la Inquisición previa a un gran Auto de Fe. Dicho sea de paso, existen también informes de que por orden de Pedro Sarmiento se cantaba en las ceremonias de toma de posesión de tierras en el sur de Chile, y de que los hombres de La Salle lo entonaron cuando en 1682 el explorador francés tomó posesión del Mississippi en nombre de su monarca.[5] Fray Isidro de Espinosa informa que en la iglesia franciscana de Uruapan a mediados del siglo XVI los semaneros cantaban al amanecer el himno *Pangue lingua gloriosa,* así como el *Ave Maria Stella;* y por su parte, fray Matías de Escobar precisa que el primero de esos cánticos era entonado a coro por las indias de Charo durante la elevación de la hostia.[6] Motolinía relata que en 1539 los indios hicieron una representación de "La caída de Adán y Eva" en Tlaxcala, en la cual los infelices progenitores al ser arrojados del Paraíso entonaban el

en México, en ocasión del nombramiento del obispo Toral: Scholes y Adams (ed.) Diego QUIJADA, II, 20; en Tiripitío: BASALENQUE, 69; en Oaxaca: REMESAL, XI, XVII; vol. II, p. 448; en el Colegio de Tlatelolco: Emily W. Emmart (ed.), CODEX BADIANUS de Martín de la Cruz, Int., 18; y en Guadalajara cuando se instaló la Audiencia de la Nueva Galicia: Pérez Verdía, 257. Fray Antonio de CIUDAD REAL, II, 127 (Xalisco) y 137 (Teutlán). Fray Matías de ESCOBAR, 419-20.

[5] Licenciado Cristóbal PEDRAZA (ed. de Serrano y Sanz), 142 (Comayagua). La anécdota de Cabeza de Vaca es de Pérez Verdía, 114. Lota M. Spell, 307, menciona la disposición de 1569 del Cabildo metropolitano. José Toribio Medina, *La Inquisición en México,* 199. Los datos sobre Sarmiento y La Salle proceden, respectivamente, de Morison, *Southern Voyages,* 692-3 y 703 y de Brebner, 305-6. El primer verso de este himno dice *Vexilla regis prodeunt, fulget Crucis misterium* el cual le sirve de título.

[6] ESPINOSA, 163. ESCOBAR, 420.

lúgubre himno *Circumdederunt me,* en alusión a los dolores físicos a que está sujeto el hombre caído en desgracia. Los franciscanos, dice el padre Pazos, también enseñaron a los indios el canto litúrgico *Salve, Sancta Parens* de la misa de la Virgen. En el siglo XVII, Gutiérrez de Medina hizo una paráfrasis en español, en elogio del virrey Marqués de Villena, del hermosísimo himno *Veni Sancte Spiritus.* Aunque no es propiamente un himno, el *Angelus* se difundió rápidamente en la Nueva España durante los primeros tiempos. El drama náhuatl del siglo XVI, informa Horcasitas, comprendía una amplia gama de cantos en latín, entre ellos la *Salve Regina,* el *Magnificat,* el *Christus factus est,* el *Benedictus Dominus Deus Israel* y el *Surgite Mortui,* así como varios responsos, motetes y otras composiciones medievales de que se hablará más adelante en los párrafos dedicados a la música colonial.[7]

En el imperio español la Inquisición fue la más celosa defensora de la doctrina y de la fe católicas. A la Nueva España trasladó prácticamente sin modificación alguna todas las prerrogativas y procedimientos que la caracterizaban desde su introducción en la Península como tribunal centralizado en 1494, y desde mucho antes, cuando fue fundada en Roma en el siglo XIII; estuvo activa hasta que en 1812 fue suprimida por la Constitución de Cádiz. En las colonias, dice Lillian E. Fisher, la Inquisición persiguió los mismos objetivos que en España, aunque es cierto que de su jurisdicción se excluyó a los indios a partir de 1570. Ricardo Cappa y Mariel de Ibáñez señalan que la Inquisición española se diferenciaba de la del resto de Europa por ejercer a la vez la potestad eclesiástica por delegación del Papa y la civil por delegación del rey, es decir por ser a la vez un arma de la Iglesia y un brazo del Estado. Las disposiciones legales que normaron la actividad de la Inquisición en la Nueva España fueron las mismas ya dadas antes para la metrópoli, o sean las Instrucciones del Inquisidor Supremo fray Juan de Torquemada de 1484, las Ordenanzas de 1561 redactadas por el inquisidor Fernando Valdés, y el formulario de guía de procedimientos, recopilado poco después por el Secretario del Consejo Supremo del Santo Oficio Pablo García. Los primeros franciscanos llegados a la Colonia ejercieron funciones inquisitoriales en virtud de una bula expedida por Adriano VI en 1522; pero seis años después dejaron de ejercerlas al llegar, con título de inquisidor, el dominico Vicente de Santa María. Los primeros obispos novo-

[7] MOTOLINÍA, *Hist. de los Indios,* ed. Barcelona, 1914, 82-84 cit. por Pazos, "Teatro Franciscano", 155. También Pazos, pero en "La Asunción...", 334-5, menciona la *Salve, Sancta Parens.* GUTIÉRREZ DE MEDINA, Int. de Romero de Terreros, p. x. Horcasitas, 146. Sobre el *Angelus, cf.* Shiels, 29.

hispánicos tuvieron, por supuesto, poderes inquisitoriales en virtud de su cargo, y en 1535 Zumárraga recibió de manos del Inquisidor General de España el título de inquisidor apostólico para procesar a "culpados, sospechosos o infamados de herejía y apostasía" y a quienes las encubrieran o propagaran. Finalmente, en 1570 la Inquisición asumió la forma con la que habría de perdurar durante casi todo el período colonial, al recibir el doctor Pedro Moya de Contreras (entonces maestrescuela de la Gran Canaria, y sucesor en México del arzobispo Montúfar tres años después) el título de Inquisidor Apostólico de la Nueva España que le otorgó el Cardenal Espinosa, Inquisidor General de España. A raíz de este nombramiento se estableció en México el Tribunal del Santo Oficio, encomendado a los dominicos, cuya tarea fue extirpar "la herética pravedad y apostasía en Tenuxtitlán y en las provincias de la Nueva España".[8]

Aunque Zumárraga procesó y hasta hizo quemar al cacique de Texcoco por idólatra, al exceptuarse a los indios de su autoridad, la Inquisición ya no se ocupó mucho de la idolatría, excepto en Yucatán. Como en España, en la Colonia más bien persiguió a los escasos moriscos, a los judaizantes —relativamente numerosos— y a los blasfemos, que formaban legión entre los conquistadores y encomenderos. También se ocupó, por supuesto, de la herejía, sobre todo luterana y anglicana (sin distinguir mayormente ambas confesiones), de los apóstatas, de algunos astrólogos y falsos profetas, de casos de brujería y adivinación, de los iluminados y adúlteros y de bastantes frailes, émulos por su vida desordenada de los lascivos clérigos medievales de Talavera de quienes hablaremos más adelante. En cuanto a la blasfemia, la Corona fue muy estricta y la Inquisición no demostró el más mínimo sentido del humor. Juan de Toledo fue procesado, por ejemplo, por haber dicho que "los ángeles y los querubines deberían comerse asados"; y en 1563 corrió la misma suerte Alonso Gómez por el inocente símil de comparar un caballo con un serafín. Desde 1518 para las Antillas y 1526 para la Nueva España, el Consejo

[8] Lillian E. Fisher, 225. R. Cappa, *La Inquisición Española,* Madrid, 1888, 8 y 43, cit. por Mariel de Ibáñez, 12-13; véanse también las pp. 15, 18 y 19. Sobre los primeros franciscanos y fray Vicente de Santa María, *cf.* Alonso Toro, 17; y J. Jiménez Rueda, *Herejías,* 1, acerca de los poderes inquisitoriales de Zumárraga. Los documentos que otorgan poderes inquisitoriales al arzobispo Moya de Contreras están publicados en Carreño (ed.), CEDULARIO DEL SIGLO XVI, 430-1. J. T. Medina, en *Inquisición en México,* 34-35, publica la Cédula de 1570 que estableció el Santo Oficio de México.

de Indias había dado severas leyes contra la blasfemia, el perjurio y el juramento en vano. El efímero cabildo de Segura de la Frontera por su parte mandó pregonar el 4 de septiembre de 1520 las penas que se aplicarían a los jugadores y a quienes blasfemaran de Dios, la Virgen o los santos. En 1524, Cortés reiteró esos mandamientos a su lugarteniente en Colima, aunque poco después se dijo que en su presencia e impunemente Gonzalo de Sandoval y otros dos conquistadores habían blasfemado exclamando "pese a Dios, e no creo en Dios". En una cédula transcrita por Encinas, el príncipe Felipe ordena a la audiencia de México, en 1543, que se castigue conforme a las leyes y pragmáticas españolas a los blasfemos; esta disposición fue ampliamente acatada y aplicada celosamente entre otros por el licenciado Tejada, que entonces era Visitador de la Nueva Galicia.[9]

Los j u d a i z a n t e s , o sea quienes practicaban en secreto la religión mosaica, fueron numerosos en la Colonia a partir de 1580, año en que Portugal (de donde no habían sido expulsados hasta entonces) fue anexado a España. No obstante, hubo casos célebres de criptojudaísmo desde principios del siglo XVI, como el de Hernando Alonso, colaborador de Cortés en la construcción de los bergantines y encomendero de Actopan, que fue quemado en Tlatelolco en 1528. La Corona reiteró en 1539 la prohibición de que pasaran a las Indias los "hijos y nietos de quemado o reconciliado, judío, moro o converso alguno"; no obstante ello, muchos judíos se fueron estableciendo poco a poco en la Nueva España, especialmente en las grandes ciudades. En ocasiones llegaron a ocupar cargos importantes en los mismos lugares donde la Inquisición los procesó, principalmente a fines del siglo XVII, a raíz de denuncias o delaciones. Con base en el voluminoso

[9] Jiménez Rueda, en *Herejías,* 206, menciona los casos de dos moriscos, que se llamaban Alejo de Castro (en 1648; era natural de Malaca y vecino de Manila) y María Ruiz (en 1596; morisca de las Alpujarras); cita también dos curiosos casos de blasfemias, en las pp. 33 y 35: el de Alonso Gómez, procesado en 1563 por decir que "un caballo se paró como un serafín"; y el de Juan de Toledo. El CÓDICE que forma parte de la GOBERNACIÓN ESPIRITUAL Y TEMPORAL DE LAS INDIAS dedica su tít. XV al castigo de la blasfemia y del perjurio, según las disposiciones reales de 1518 y 1526 sobre la materia (*ap.* C.D.I.U.; XXI: 103). El Acta citada de la sesión del Cabildo de Segura de la Frontera ha sido impresa en la C.D.I.A.O., XXVI: 18; las INSTRUCCIONES a Francisco Cortés y las declaraciones de testigos en la pesquisa de 1529 aparecen en el mismo volumen de esa colección, resp. en las pp. 151 y 458-9. CEDULARIO de ENCINAS, I, fol. 24. La carta de Tejada al príncipe Felipe en que se promete hacer cumplir la real cédula relativa a la blasfemia figura en el EPISTOLARIO, IV, 79, de Paso y Troncoso.

expediente de la familia del "alumbrado" Luis de Carvajal, Almoina señala que las prácticas mosaicas de los judíos en México no diferían, sustancialmente, de los ritos observados en el Medievo por sus antepasados en la Península, cual conviene a la religión monoteísta más antigua del mundo.[10] Varios escritores de la época colonial se declararon convencidos de que los indios descendían de las tribus perdidas de Israel, cosa que tenía la ventaja de restablecer la unicidad de la historia y la común descendencia de Adán para todo el género humano. No era una teoría novedosa pues ya muchos teólogos medievales, preocupados por la falta de unidad histórica de la hermandad, revelada por el contacto con pueblos no europeos, habían atribuido tal origen por ejemplo a los bereberes, etíopes, etc. El primero en expresar en la Nueva España semejante idea fue el explorador Juan de Grijalva, con base en el hecho de que los indios y sobre todo los mayas se circuncidaban, cosa también observada por Herrera. La idea del origen judío de la población autóctona aparece inclusive en un texto indígena post-cortesiano, las *Anales Cakchiqueles,* donde se afirma que las tres naciones quichés venían de Israel por ser "hijas de Abraham y Jacob". Zorita recoge esta versión y la aplica a los pueblos del Anáhuac y a los tarascos, justificándola con base en que muchas de las ceremonias, usos y costumbres de éstos eran semejantes a los de los israelitas, y en que, según había oído decir, la lengua de Michoacán era parecida a la hebrea en muchos vocablos y en su pronunciación. Según Suárez de Peralta muchos opinaban, con fray Diego Durán y el padre Medina, que los indios descendían de los judíos, y específicamente de las diez tribus perdidas de Israel. La experiencia misional en México y el Perú del dominico Gregorio García (*fl.* 1607-27), historiador eclesiástico de las Indias y autor de una obra sobre el *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales,* lo convenció del origen hebreo del indio americano, aunque con posteriores infusiones de sangre griega y romana. El historiador moderno J. I. Israel, sin embargo, señala que con la solitaria excepción del rabino de Amsterdam Manasseh ben Israel, ningún doctor de la ley mosaica ha tomado en serio esa supuesta genealogía, de la cual, como se recordará, volvió a hablarse en vísperas de la Guerra de Independencia. Puede observarse al margen que en 1581 Felipe II ordenó al virrey Enríquez que no permitiera el establecimiento en la Nueva España de los miembros

[10] Jiménez Rueda, *Herejías,* 85 (Hernando Alonso), 89 (judíos portugueses), 117 (Luis de Carvajal) y 132 (Antonia Núñez). KONETZKE (ed.), C.D.H.F.S.H., 192 (Real Provisión de 1539). Almoina, *Rumbos heterodoxos,* 68.

de otro grupo minoritario, los gitanos, y que los devolviera con sus criados a la Península.[11]

Poca o ninguna huella dejaron en la Nueva España las herejías del alto Medievo si se excluye de tal clasificación el Iluminismo, quizá porque tampoco España fue afectada por ellas en forma notable. Con todo, en las Antillas, y particularmente en la Dominica, los frailes creyeron percibir semejanzas doctrinales entre caribes y maniqueos; y en la Española, enfurecidos con los misioneros porque defendían a los naturales, los encomenderos tildaron a los religiosos de begardos, herejes contaminados por la "lepra", llevada según sus sospechas a Venezuela por los comisarios de la banca Welser. Más peligrosa, por supuesto, era considerada la herejía protestante; en su *Manual de Doctrina,* fray Pedro de Córdoba da esta sencilla fórmula para descubrir y castigar a quienes la practican: "El que no tiene al Papa por cabeza o regidor de la Iglesia es hereje, y a este tal hánlo de quemar en el fuego". Algunas ideas o doctrinas heterodoxas se filtraron en los escritos eclesiásticos de la época. Gallegos Rocafull señala, por ejemplo, que la *Doctrina Christiana* publicada por orden de Zumáraga en 1546, no sólo revela entre líneas cierta influencia erasmiana, sino que está basada en la *Suma* de Constantino de Sevilla, pensador no muy alejado de Lutero, cuyos huesos fueron quemados en 1560 por la Inquisición española. Los obispos de la Nueva España, siempre vigilantes para combatir la hidra de la herejía, escribieron a Carlos V en 1540 para tranquilizarlo informándole que ya habían promulgado unas ordenanzas eclesiásticas que indudablemente le cortarían a dicho monstruo todas las cabezas si se atrevía a asomarse por la Colonia. Cinco años más tarde, Las Casas dirigió a sus feligreses de Chiapa una solemne proclamación para exhortarlos a delatar a quien creyeran hereje o a quienes supieran que practicara ritos judaicos o gentílicos; debían denunciar asimismo a toda clase de hechiceros, encantadores, agoreros, sortílegos, adivinos, clarividentes, y autores de maleficios, conjuros o enjalmos, así como a los

[11] ITINERARIO de GRIJALVA, ed. de A. Yáñez, 39. HERRERA, déc. 4ª, Lib. IX y caps. vii y viii; *cf.* Baudot, 40. ANALES DE LOS CAKCHIQUELES: "Título de los señores de Totonicapán", 211. ZORITA, *Señores de la Nueva España,* 26-27. SUÁREZ DE PERALTA, 1. DURÁN, II, c. 1; *cf.* Giovanni Marchetti, *Cultura Indigena e Integrazione Nazionale.* Albano Terme. Ed. Piovan, 1980, 10, y León-Portilla, *Visión de los vencidos,* Int., vii. Bartolomé de MEDINA, fol. 223 vº J. B. Warren, 53, cita a fray Gregorio García. J. I. Israel, 129; *cf.* R. H. Valle, "Judíos en México", en la *Rev. Chilena de Historia y Geografía,* LXXXI (Santiago), 216-20. La real orden que excluye de la Colonia a los gitanos ha sido publicada por KONETZKE (ed.), C.D.H.F.S.H., 532.

poseedores de libros sobre temas supersticiosos o herejes. El uso de nóminas breves (rollitos con un versículo bíblico o sura) colgadas al cuello (vieja costumbre judía y musulmana) fue especialmente condenado por el obispo Las Casas. Jiménez Rueda encontró datos que confirman la existencia de un panteísta en la Nueva España: fue el doctor Pedro de la Torre, de Veracruz, antiguo criado de Erasmo, quien en 1551 afirmó que "Dios y la naturaleza son una misma cosa". El licenciado Valderrama, visitador del siglo XVI, acusó de herejía ante el Consejo de Indias a fray Tomás de Chávez, predicador dominico por afirmar que los hombres no tienen necesidad de hacer penitencia ya que Cristo en su Pasión la hizo por todos. Felipe II, celoso guardián de la ortodoxia, ordenó en 1574 al obispo de Yucatán que estuviera alerta ante la posible llegada de ciertos herejes procedentes de Saboya o del norte de Italia (probable alusión a los valdenses o a los *patarini*) que intentaban embarcarse para las Indias "a donde eran ya encaminados otros de su secta". No hay indicios de que jamás hayan desembarcado en la Nueva España, aunque Villaseñor Bordes en su *Historia de la Inquisición en la Nueva Galicia* transcribe un documento fechado en 1567 en Nombre de Dios (Durango), que contiene una información contra un tal Guillén Bernal, llegado al virreinato seis años antes e identificado como "saboyano que tenía cometido el delito de proferir palabras heréticas".[12]

Si bien en el caso de los españoles la influencia de la heterodoxia medieval fue bastante débil, sorprende mucho, por el contrario, encontrar grandes semejanzas entre ciertos precedentes medievales extremos y las herejías de que fueron acusados algunos indios, aunque debe excluirse toda relación de causa a efecto entre ambos fenómenos. Podía explicarse esta similitud con base en la circunstancia de que, en la alta Edad Media prácticamente toda corriente tachada de herética tuvo un contenido económico-social y fue una expresión de protesta contra el orden imperante; de acuerdo con el espíritu de la época, todas aquellas protestas fueron formuladas en términos teológicos. En la Nueva España, como se ha visto, los vencidos no asimilados al

[12] Sobre la presencia de "maniqueos" y "begardos" en las Antillas, ver ALCEDO, I, 214, y Palm, *Monumentos,* I, 105-6. Fray Pedro de CÓRDOBA, 113. Gallegos Rocafull, *Pensamiento Mexicano,* 209. En el EPISTOLARIO, IV, 15, de Paso y Troncoso figura la carta escrita al rey por los obispos de la Nueva España en 1540. LAS CASAS, *Opúsculos,* 216. Jiménez Rueda, *Herejías,* 34. Licenciado Jerónimo VALDERRAMA, 106 y 112-3. La carta de Felipe II (1574) fue transcrita por SÁNCHEZ DE AGUILAR, 67-70, gran perseguidor de idólatras y herejes. Villaseñor Bordes, 2.

cristianismo se refugiaron en una práctica renovada de la idolatría; en tales circunstancias, ¿por qué no también en la herejía o simplemente en la parodia de los nuevos amos? Dos jefes rebeldes, uno en Yucatán a fines del siglo XVI y otro en la sierra tepehuana en los primeros años del XVII, se proclamaron ante sus partidarios encarnación del Espíritu Santo. Esto nos recuerda a Eon de l'Etoile, heresiarca del siglo XII que absurdamente se presentó como encarnación de la tercera persona de la Trinidad, desproporcionada pretensión basada en la semejanza de su nombre de pila con el verso apocalíptico "*per eum* qui venturus est judicare vivos et mortos", donde el Padre alude al Espíritu Santo. Pues bien, Cogolludo informa que en 1596-67, se siguió causa en Yucatán a un indio de Sotuta llamado Andrés Chi no sólo por pretender ser un nuevo Moisés sino por afirmar "que lo que hazía era revelado del Espíritu Santo"; y para mayor convencimiento un muchacho encubierto con una manta repetía de noche lo dicho por Chi de día como supuesta voz del Espíritu Santo. El segundo caso —más burdo— es relatado por el padre Dunne: Perico, cacique acají originario de Chacala, pueblo de las estribaciones de la sierra tepehuana (en el extremo sur del actual Estado de Durango), hacia 1601-2 primero se hizo pasar por obispo, y luego se presentó ante su gente, de plano, como "Dios el Espíritu Santo". No fueron únicos, sin embargo, estos dos casos. Así, durante la misma rebelión de los acajíes, un ex hechicero según informa Alegre rebautizaba niños y descasaba casados como "obispo", y más tarde exigió que se le adorara como "Dios Padre, o el grande Padre". Cogolludo relata otros dos casos similares cuyos protagonistas fueron los indios mayas Alfonso Chable y Francisco Canul, impostores que "recibían ofrendas y professaban otras grandísimas heregías"; el primero pretendió ser el Papa y el segundo, revestido de casulla y con mitra y báculo, "ordenaba" sacerdotes fingiéndose obispo. Por último, Pérez Verdía cuenta la historia de un indio no identificado que en 1616 fue uno de los principales promotores de la gran rebelión tepehuana: proclamándose apóstol, recorrió muchos pueblos de la Sierra Madre occidental instigando a los naturales a la rebelión y presentándose en todas partes como el Hijo de Dios y como el Espíritu Santo. Es interesante observar que todos aquellos rebeldes no fueron calificados de herejes ni de idólatras, sino, por recomendación de teólogos y juristas, de apóstatas; anteriormente, tal acusación sólo había sido hecha por Nuño de Guzmán al último rey purépecha por haber negado éste su colaboración a los españoles después de ser bautizado.

[13] COGOLLUDO, VII, XV; p. 416 (Andrés Chi) y IX, i; p. 468 (Alfonso Chable y Francisco Canul). Ancona, II, 94 (Andrés Chi). Dunne, en *Jesuits*, 62 (el

El I l u m i n i s m o produjo bastantes frutos en la Nueva España, podridos según los inquisidores, principalmente a fines del siglo XVI y principios del XVII; se dio este nombre a una corriente mística, cuyos adeptos llamados "alumbrados" llegaban mediante la contemplación a un ensimismamiento en el cual el alma, iluminada por una percepción directa de Dios, alcanzaba tal estado de perfección que los actos del cuerpo no la afectaban. Esta actitud quietista tenía puntos de semejanza con la doctrina albigense y rayaba en la herejía. En España y en la Colonia algunos alumbrados fueron acusados con razón de ser muy complacientes con la carne. En la Península, los de Llerena, en Extremadura, dieron escándalo por llevar una vida juzgada licenciosa; y en Puebla hubo graves sospechas de que las relaciones de las monjas de Santa Catalina de Siena con su confesor, el padre Juan Plata, y un ayudante de éste, no fueran de índole exclusivamente espiritual (Plata, interrogado por sus jueces, se declaró incapaz de pecar realmente por estar ya salvado y entre los ángeles, probablemente alusión caballeresca a las monjas). Los más famosos iluminados españoles fueron Miguel de Molina y Juan Valdés, así como la Beata de Piedrahita, quien creía tener coloquios, inclusive amorosos, con Cristo. La primera voz de alarma por la existencia de esta herejía en la Colonia fue dada en 1531 por la Audiencia y el obispo Zumárraga, en relación a varias de las beatas, pías mujeres de vida semirreligiosa, enviadas por la emperatriz Isabel para educar a las hijas de caciques indios, y especialmente a una de ellas llamada Catalina Hernández. Amiga, como algunas de sus compañeras, de la iluminada Francisca Hernández, juzgada por la Audiencia de muy buen espíritu y vida a pesar de ser una "mujer flaca", Catalina se negó terminantemente a suspender las visitas "de gran familiaridad y consolación espiritual" que a ella y a sus amigas regularmente hacía un joven sacerdote de unos 25 años llamado Calixto, "bien dyspuesto" según afirmación de los oidores, quien había acompañado al grupo desde Salamanca. Tampoco Calixto obedeció, por lo que resultó necesario devolverlo a España al igual que a Catalina, aunque separadamente, por sospecha de "algún

cacique Perico), da informes basados en los datos de PÉREZ DE RIBAS, VIII, 8 y de ALEGRE, I, 422. Véase el cap. XIII: "Los movimientos heterodoxos y su influencia sobre el desarrollo social del Medievo", de mi *Panorama de la Cultura Medieval*, México, U.N.A.M., 1962. ALEGRE, II, 113 (acajíes). Pérez Verdía, 318. Acerca del calificativo de apóstata dado al rey Tzintzincha, ver Miranda Godínez, 123. Ancona, II, 56; Amador, I, 328 y Decorme, "Misiones", 112-3, también creen que aquellos rebeldes yucatecos y tepehuanos cometieron apostasía.

alumbramiento"; en su irritación, la beata calificó al obispo y a los oidores de "ombrecillos. . . [de] rudos yngenios y otros desatinos".[14]

El visitador Valderrama señaló en 1564 a un tasador de tributos, Gerónimo de Mercado, como a "uno de los que en México llaman alumbrados". Jiménez Rueda y Bataillon han examinado el auge que el Iluminismo tuvo en México y en Puebla a fines del siglo XVI, principalmente entre monjas, sacerdotes y laicos criollos; el primero relata los casos de Juan Núñez de León, balanzario de la Caja Real, acusado ante la Inquisición de ilusión y alumbramiento en 1600, y de Marina de San Miguel, beata de la Orden de Santo Domingo. La persecución de los iluminados de Puebla había comenzado desde antes; se atribuyó la mayor culpa a sor Agustina de Santa Clara, cuyo padre procedía de Llerena en Extremadura, monja de 38 años que fue recluida en las cárceles del Santo Oficio en 1597. Un caso nunca aclarado fue el del ermitaño y profeta Gregorio López, de quien Bataillon sospecha que hizo escuela. Pero el ejemplo más famoso de todos, según Martínez del Río y Mariel de Ibáñez, fue el del judío Luis de Carvajal el Mozo, espíritu de acendrada religiosidad, que no sólo se decía iluminado y aseguraba tener revelaciones y comunicaciones con la Divinidad, sino que frente a las acusaciones de la Inquisición, escribió su propia apología firmándola con el seudónimo Joseph Lumbroso, es decir el que alumbra o el que arde; más que apologético este nombre resultó profético, pues Carvajal fue quemado en la hoguera en 1596.[15]

El Santo Oficio también se ocupó de m a g i a , b r u j e r í a , h e c h i z o s , s o r t i l e g i o s y artes similares, aunque en la Nueva España la cacería de brujas afortunadamente no tuvo la proporción alarmante que alcanzó en la Nueva Inglaterra. Zavala ha señalado que la creencia en las diversas manifestaciones europeas de la magia atravesó el océano, y que los negros y los indios enriquecieron estas artes con sus propias supersticiones, tema examinado entre nosotros por Aguirre Beltrán. Greenleaf dedica un capítulo entero de su libro sobre Zumárraga a las manifestaciones de la brujería y la superstición en la Nueva España. Entre los eclesiásticos expertos en la materia se encontraba el mismo obispo Zumárraga, encargado en España por Carlos V —recuerda Fernando Benítez— de exterminar

[14] "Carta del Abdyencia de México a Su Magestad Sobre Varios Asuntos de Gobierno. Temyxtitan-México, Agosto 14 de 1531", en C.D.I.A.O., XLI: 113-118.

[15] Licenciado Jerónimo Valderrama, 211. Jiménez Rueda, en sus Adiciones a J. T. Medina, *La Inquisición en México,* 135-141. Bataillon, "L'Iñiguiste", 72. Pablo Martínez del Río, *El Alumbrado, passim,* y Mariel de Ibáñez, 92.

a las brujas de Navarra. Había en la Colonia, por supuesto, un substrato de magia o hechicería indígena y una clase de brujos llamados *nahualli,* los cuales, según algunos misioneros podían gobernar el movimiento de las nubes, convertir como Aarón los bordones en serpientes y transformarse en tigres, lechuzas o comadrejas. Spence señala que la gran similitud existente entre esas prácticas de los naturales y la brujería europea es desconcertante. La protectora divina de los hechiceros mexicanos era la diosa Tlazolteotl, que volaba por los aires montada en un palo como las sacerdotisas de los cultos de la fertilidad en la Europa prescristiana. Francisco de Terrazas informó alarmado a Carlos V en 1544 que en la Nueva Galicia una gran hechicera capitaneaba la resistencia en las cimas de los peñoles; realizaba ciertas ceremonias en las que elevaba una tortilla de maíz para vituperar al Santísimo Sacramento; el I Concilio Mexicano, en el capítulo quinto de sus constituciones, fulminó con la excomunión y otras penas a los indios y españoles que consultasen a "sortílegos, encantadores o adivinos". En sus *Problemas y secretos maravillosos de las Indias,* obra escrita hacia 1590, Juan de Cárdenas afirma haber visto en Guadalajara entre otros hechos asombrosos el siguiente: un hidrópico quedó curado cuando un hechicero le hizo arrojar un cangrejo por la boca. A mediados del siglo XVII, Pérez de Ribas informa que las brujas yaquis de noche volaban "por los aires" al regresar de sus bailes y convites con los demonios, o sea de sus aquelarres. Almoina ha señalado los antecedentes peninsulares de los numerosos casos de hechicería y astrología que ocurrieron en la Nueva España, tratados por Jiménez Rueda. Como en Europa, donde los ritos de la diosa cazadora fueron transmutados por los latinos en el culto de Diana, en la Nueva España las creencias mágicas ibéricas se fundieron con algunas tradiciones indígenas afines, pero la simbiosis resultante fue más rica y variada que los elementos aportados por las culturas madres. Así lo consideran algunos historiadores y antropólogos, que señalan la enorme gama de fenómenos de esta clase, tales como las consultas con curanderos y saludadores, el crédito dado a las apariciones e intervenciones del demonio, el carácter maléfico atribuido al martes, la adivinación por medio de la forma de las llamas o "leyendo" la palma de la mano, la preparación de filtros amorosos y el temor al mal de ojo.[16]

[16] Zavala, *Mundo americano,* I, 457. Greenleaf, *Zumárraga,* 111-121. F. Benítez, 84. Spence, 67, 130 y 131. Carta de Francisco de TERRAZAS a Carlos V, en C.D.I.H.I.A., I: 114, también reproducida en el EPISTOLARIO de Paso y Troncoso, IV, 106. González de Cossío, en *Ius Puniendi,* 156, resume las disposiciones del capítulo quinto del primer Concilio Mexicano. Juan de CÁR-

En el Archivo General de la Nación se conservan los expedientes de numerosos procesos abiertos por la Inquisición contra personas acusadas de tener comercio con el Demonio o de celebrar p a c t o s con él. El III Concilio Mexicano (1585) —que también adoptó el Catecismo del confesor de Santa Teresa de Ávila padre Ripalda—, juzgó de extrema gravedad este género de pactos pues los incluyó entre los catorce casos reservados. Ello no obstante, la Inquisición consideró necesario iniciar procesos contra muchos criollos y mulatos por hacer conjuros y por reconocer como príncipe y señor al Maligno, entre ellos los de María de Nuncibay, Diego de Torres, Nicolás de Aste y la mulata de Puebla Ana Vega. Los pactos con el Demonio generalmente se escribían con la propia sangre y estipulaban la entrega del alma a cambio de la ayuda diabólica. El culto del Enemigo sigue vivo hasta nuestros días. Rafael Heliodoro Valle cita el caso de una tal Juana Ahuaczin, residente en un pueblo de Tlaxcala, que tenía en su casa un altar en el cual Satanás estaba representado de bulto pinchando con un tridente al arcángel San Miguel. En lo que se refiere a los procedimientos adivinatorios, Aguirre Beltrán opina en su *Medicina y Magia* que quizás las mulatas andaluzas los introdujeron en la Colonia a fines del siglo XVI. Entre tales procedimientos, además del de echar la suerte con habas, de raigambre morisca, estaban la ordalía (ya tratada en el capítulo relativo al feudalismo) y el descubrimiento de tesoros y el desenmascaramiento de ladrones por diversos medios. Muchos amuletos, adminículos inseparables de la magia, revelan una evidente influencia europea sobre la Colonia, concluye Aguirre Beltrán.[17]

El *ius puniendi* de la iglesia novohispánica reflejó fielmente las penas y sanciones establecidas por el derecho canónico en la Europa

---

DENAS, 239-240. PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos*, II, 118. Véase la Int., p. 4, de Sir Steve Runciman a Margaret Alice Murray, sobre la supervivencia de los cultos diánicos en la Europa occidental. Almoina, *Rumbos heterodoxos*, 25-54. Pfandl, 167, y Morales Rodríguez, 461, reseñan las creencias mágicas que, multiplicadas, pasaron de España al Nuevo Mundo. MENÉNDEZ DE AVILÉS (ed. Ruidíaz, II, 156) escribió en 1566 a un amigo jesuita de Cádiz diciéndole que los indios de la Florida "sirven y tienen por señor á la mas ruin creatura del mundo, que es el diablo"; Keen, 80, explica que el culto del Maligno, dondequiera que existió, se inspiraba en el temor más bien que en el amor.

[17] VERA (ed.), "Excomuniones y casos reservados del Concilio III Mexicano" (con un sumario de las explicaciones hechas en 1816 por el padre José Ximeno), I, 600-1. Sobre el padre Ripalda ver el *Dicc. Univ. de Hist. y Geog.* México, 1855, vol. VI, *sub* Ripalda. R. H. Valle, "El diablo en Mesoamérica", 203 (Diego de Torres y Ana Vega) y 204 (Juana Ahuaczin). A. Rey, *Cultura y Costumbres del siglo xvi*, 126-7 (María de Nuncibay, Nicolás de Aste). Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia*, 191, 193 y 195 (divinación) y 205 (amuletos).

medieval. El I Concilio Mexicano prescribió para los culpables de ciertos crímenes las penas excomunión (*ipso facto, latae sententiae,* etc.), anatema, vergüenza pública, coroza (capirote con pinturas alusivas al delito), entredicho y penitencia pública; se aplicaban sin perjuicio de la entrega del delincuente (hereje no reconciliado, relapso, etc.) al brazo seglar, lo cual en la práctica significaba enviarlo a la hoguera. Lorenzana describe las modalidades de la aplicación de esas penas. Entre las excomuniones que levantaron revuelo, por ejemplo, se encuentran las de los oidores Matienzo y Delgadillo, impuestas por Zumárraga en 1530, y la del virrey Marqués de Gelves por el arzobispo Pérez de la Serna en 1624; esta última, sin embargo, tuvo carácter abusivo, ya que siendo el virrey el representante personal del rey no estaba expuesto a la excomunión decretada por un arzobispo. La Iglesia colonial hubo de vérselas también con los e n d e m o n i a d o s que eran personas de cuyo cuerpo y alma el Demonio había tomado posesión sin pacto expreso; las manifestaciones exteriores de posesión diabólica eran la blasfemia y ciertos gritos, estertores y contorsiones. Se recurría entonces —procedimiento teóricamente aún válido— a los servicios de un e x o r c i s t a , que es uno de los grados menores del orden sacerdotal; hubo en la Nueva España exorcistas famosos como, por ejemplo en el templo de San Cosme en Guadalajara, según informe de Aguirre Beltrán.[18]

Los eclesiásticos y seglares concebían en términos medievales el infierno y el paraíso, como lugares muy concretos y tangibles, respectivamente de tormentos sin fin y de eterna felicidad. También en el arte colonial, especialmente en la pintura, figuran vívidas representaciones de esta clase, por ejemplo los demonios de los frescos de Santa María Xoxoteco (Hidalgo). Cortés ya había advertido a los tlaxcaltecas e incluso a Moctezuma que de persistir en la idolatría irían a dar a "los infiernos donde para siempre arderán en vivas llamas". Tal como los habitantes de Islandia creían en la Edad Media que el purgatorio estaba bajo su isla por los activos géiseres que allí existen, recuerda Gómara, Motolinía registra una opinión de los españoles de su tiempo según la cual los humos del Popocatépetl salían de la boca del infierno. De éste se dice, en un requerimiento hecho a los sublevados en la Nueva Galicia en 1541, que es "un lugar questá debajo de la tierra, que siempre arde y mui oscuro é mui caliente é mui frio". Fray Pedro de Córdoba, en su conocido manual de *Doctrina Cristiana,* recuerda a los

[18] González de Cossío, *Ius Puniendi,* 164. Lorenzana, *Concilios,* caps. xiv y xv. Acerca de los endemoniados en la Nueva España, *cf.* Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia,* 27-28 y 33.

neófitos que las penas del infierno "nunca se acaban mas siempre duran" y las describe como grandes dolores y tormentos, mucha sed y hambre, y mucho frío y calor, porque "allí cuecen las almas en calderas y ollas llenas de pez: y piedra azufre y resina hirviendo". Un indio joven de Tlaxcala llamado Benito —de acuerdo con un relato recogido por Torquemada de labios de Motolinía— tuvo una visión del más allá que le permitió conocer con gran espanto el infierno, lugar de tormentos aterradores y el paraíso, sitio de placeres y deleites. En su *Doctrina,* el citado fray Pedro describe el Cielo en términos casi coránicos: las almas que allí llegan jamás mueren ni se envejecen, sino que se conservan "mozas y hermosas y alegres y contentas; y moran con Dios en los sus grandes palacios que son muy hermosos: adornados de rosas y flores: son muy pintados de muchos colores: estan sus palacios muy llenos de suaves olores".[19]

[19] Sobre el concepto que Cortés tenía del infierno, *cf.* Bernal Díaz, cc. lxxvii (I, 283) y xc (I, 340). Gómara, *Hist. Gen. de las Indias,* c. xi; I, 26. Motolinía, *Memoriales,* 142. El requerimiento de 1541 es citado por Pérez Verdía, 190-1. Fray Pedro de Córdoba, 66 (descripción del infierno) y 67 (descripción del paraíso). Torquemada, xvii, xvii; III, 248.

XX

CONQUISTA ESPIRITUAL Y ESTRUCTURA ECLESIASTICA

Como en la Europa medieval, las distintas ramas de la Iglesia constituyeron una trama muy cerrada en el tejido de la sociedad colonial novohispánica. Ya se ha hablado largamente del clero regular, sobre todo en relación a la obra de evangelización. En esta Segunda Parte, investigaremos algunos aspectos, reflejo o continuación de ciertas tradiciones de la Edad Media, de la organización del clero secular y especialmente de la jerarquía eclesiástica en la Nueva España, así como de la estructura administrativa de la Iglesia, de su sistema tributario y de su dependencia de la Corona en el ámbito político —característica igualmente medieval— en función del real patronato indiano.

Si bien en el campo misional la Iglesia tenía como único antecedente inmediato la conversión del reino de Granada, en lo que se refiere a la organización de las diócesis, parroquias y visitas, a las deliberaciones en concilio, al establecimiento de cabildos eclesiásticos y a la recaudación de diezmos y otros tributos, tenía a su disposición mil años de precedentes que por regla general fueron aplicados, a veces adaptándolos a las nuevas circunstancias. El primer obispado mexicano, el llamado Carolino cuya génesis ha estudiado Méndez Arceo, fue creado en 1519 contemporáneamente a las exploraciones de la costa de Yucatán; pero como durante el Medievo europeo en algunos obispados nórdicos, y por la misma razón o sea la deficiencia del conocimiento geográfico, no se le señalaron ni límites ni sede. Después de errar por Cozumel y por la "isla" de Yucatán, la elección de la dicha sede quedó finalmente al arbitrio del primer obispo, fray Julián Garcés, quien en 1525 la fijó en Tlaxcala para trasladarla más tarde a Puebla. Como es sabido, el obispado de México (entonces sufragáneo, al igual que el de Tlaxcala, del arzobispado de Sevilla) fue creado por la Corona en 1528; su primer titular, fray Juan de Zumárraga, sin embargo no fue consagrado sino hasta 1533, cosa que le creó

ciertos problemas porque durante los primeros años tuvo que actuar sólo como obispo electo. Poco después, por Real Cédula de 1534, se dividió la Nueva España en cuatro diócesis, informa Elena Vázquez, pero sin contar entre ellas la de Tlaxcala: fueron las de México (ya existente) y las de Michoacán, las Mixtecas (*i.e.* Oaxaca) y Coatzacoalcos. Esta disposición fue, como tantas otras, acatada pero cumplida sólo en parte, pues la experiencia demostró que para crear una diócesis en la Nueva España la primera condición era la presencia de su obispo. Por ello, en los años subsecuentes sólo se materializaron las diócesis cuyos titulares fueron designados: Antequera (en 1535); Michoacán (en 1536), cuyo primer titular, el hasta entonces seglar Vasco de Quiroga, estableció su sede primero en Tzintzuntzán y luego en Pátzcuaro para trasladarla después definitivamente a Valladolid, al fundarse esta ciudad; y Chiapa (en 1539). El primer obispo de Guadalajara designado en 1548, tuvo en un principio problemas por los límites diocesanos tanto con México como con Michoacán y en 1561 se creó otra diócesis llamada inicialmente de Verapaz y de Yucatán y luego sólo de Yucatán. Durante el período que nos ocupa fue erigida además otra diócesis, la de Durango en 1620, cuyo vastísimo territorio puso un límite hacia el norte a la de Guadalajara. Hacia 1533, la Corona presentó a uno de los primeros doce franciscanos, fray Francisco Ximénez, para obispo de Coatzacoalcos, pero la muerte de Clemente VII frustró el proyecto de creación de esta diócesis. Naturalmente fueron constituidos en cada caso los cabildos catedralicios, con la particularidad —según informa Gómez Hoyos— de que contenían dos canonicatos extraordinarios como era característico de la Iglesia española: el magistral, cuyo titular debía predicar los sermones llamados de tabla, y el doctoral, encargado de la defensa de los derechos de la Iglesia frente a la audiencia y al gobernador o virrey.[1]

Los tres concilios de la provincia eclesiástica mexicana celebrados durante el siglo XVI —es interesante observar que no fueron llamados sencillamente sínodos, como correspondía— se reunieron respectivamente en 1555, 1565 y 1585; fueron precedidos por tres juntas apostólicas o eclesiásticas, convocadas en 1524, en 1539 y en 1546. Participaron en ellas no sólo las autoridades eclesiásticas, en su mayoría

[1] La lista de arzobispos de México durante los siglos XVI y XVII ha sido publicada por CAVO, 31, y por Toussaint, *Catedral de México,* 353-4. BEAUMONT, c. 26, menciona el proyecto de creación de la diócesis de Coatzacoalcos; *cf.* Atanasio López, "Misiones de Michoacán y Jalisco', 357. Elena Vázquez, 156, con base en Vargas Rea (ed.), *División de la Nueva España en Obispados* (México, 1958) trata también el fracasado proyecto. Gómez de Hoyos, 188.

custodios o provinciales de las órdenes mendicantes (en ocasión de la primera junta todavía no había ningún obispo), sino también las civiles (Cortés mismo tomó parte en la primera), porque estaban a discusión asuntos tanto religiosos como políticos; a Gallego Rocafull aquellas tres primeras juntas le recuerdan en más de un aspecto los concilios de Toledo de la época visigoda, que en realidad fueron asambleas de reyes, prelados y ricos hombres reunidas para encontrar solución a los grandes problemas del reino. En los tres primeros concilios mexicanos participaron exclusivamente eclesiásticos, frailes, arcedianos, teólogos y prelados; los de 1555 y 1565 fueron presididos por el arzobispo Montúfar, y el de 1585 por Moya de Contreras. El segundo fue convocado exprofeso para la recepción solemne de los decretos del Concilio de Trento, acto que puso fin a la tradición conciliarista de la Iglesia española por su exaltación del centralismo papal y la rigidez de la doctrina; para la Iglesia mexicana esto significó la liquidación de muchos usos y costumbres pre-tridentinos heredados del Cristianismo medieval. Sin embargo, como recuerda Chevalier, dentro de la más pura tradición escolástica el concilio de 1585 condenó con decisión la usura, como en el Medievo. De cualquier manera, los tres concilios mexicanos del siglo XVI establecieron con sus decretales la legislación eclesiástica que rigió durante toda la Colonia y aun después, ya que las deliberaciones del Cuarto Concilio, reunido en 1771, no recibieron la sanción pontificia por su intenso regalismo.[2]

El real p a t r o n a t o indiano fue la facultad que por concesión papal tuvo el rey de España de proveer obispados y beneficios, de administrar la Iglesia en todo lo temporal incluyendo los tributos eclesiásticos y de poder oponer una especie de veto —el *placet*— a la circulación de los pronunciamientos papales de naturaleza doctrinal en las Indias. El patronato fue conformándose mediante la acumulación de gracias y mercedes otorgadas a la Corona por diversos pontífices, a partir de Alejandro VI en 1493 y no representó una innovación en la historia de la Iglesia, ni siquiera en España, ya que sus raíces son muy antiguas. En efecto, como señala Ybot, desde el siglo V Roma tuvo la costumbre de conceder ciertos privilegios a quienes fundaran iglesias y monasterios (como el rey de España habría de

[2] Gallegos Rocafull, *Pensamiento Mexicano,* 102. Sobre los Concilios Mexicanos, I, II y III ver VETANCURT, *Tratado,* 22; EPISTOLARIO de Paso y Troncoso X, 71 (Carta del arzobispo Montúfar al rey, del 1º de marzo de 1565); Garrido Aranda, 99; Castañeda Delgado, 341; Chevalier, *Land and Society,* 254; y sobre todo los *Concilios de* LORENZANA. Los datos sobre el IV Concilio proceden de Delfina López Sarrelangue, "Mestizaje y Catolicismo", 2.

hacer en las Indias), y a lo largo de toda la Edad Media se fueron multiplicando esos patronatos particulares. Entre los privilegios de esta clase se encontraban el de nombrar titulares de los beneficios eclesiásticos. En España, los reyes visigodos ejercieron el patronato en los términos expresados en el año 683 por el canon 6º del XII Concilio de Toledo, patronato que se siguió practicando a través de los siglos de la Reconquista, hasta los tiempos modernos; en 1492 fue extendido por Inocencio VIII en favor de los Reyes Católicos al recién conquistado reino de Granada, lo cual sirvió de modelo para su introducción en las Indias; sus términos y condiciones fueron ampliados en las décadas sucesivas. Herrera, en su *Descripción de las Indias,* dice con razón que "gobiérnase el Patronazgo Eclesiástico (de Indias) de la misma manera que el Reyno de Granada". Como precedente inmediato del patronato indiano se podría también recordar el *padroado* portugués, que data de 1480 y que según la definición de Correia-Alfonso, fue "la combinación de derechos y deberes de la Corona de Portugal como patrón de las misiones católico-romanas y los establecimientos eclesiásticos en gran parte de África, en Asia y en Brasil". El conjunto de privilegios pontificios que constituyen el patronato del rey de España sobre las Indias está ya perfectamente expresado en cuanto a la provisión de beneficios en una cédula general de 1574 dirigida al Virrey de la Nueva España, incluida por Diego de Encinas en su Cedulario Indiano.[3]

Entre las prerrogativas del patronato, se destacaba la recaudación y distribución del d i e z m o , tributo eclesiástico muchas veces secular, por parte de la Corona. La hacienda real construía iglesias y financiaba el culto con esos ingresos, reservándose una pequeña proporción: dos novenos de la tercera parte. Junto con la alcabala, el almojarifazgo y los monopolios, el diezmo era una de las fuentes regulares de los ingresos fiscales. Alejandro VI lo cedió a la Corona en 1501, con la condición de que ésta proveyese las iglesias de ingresos adecuados al esplendor del culto. Tanto los productos gravables como los métodos de recaudación y distribución fueron objeto de una minuciosa reglamentación. En un principio, se exigió el diezmo sólo sobre los productos que lo causaban en España y especialmente en Sevilla, tales como el trigo, la seda y el ganado, pero pronto se impuso su pago también sobre los productos propiamente americanos como el

[3] Ybot, 295-7. HERRERA, *Descripción de Indias,* 157. Sobre el *padroado* portugués, cf. Hennessy, 50; y Correia-Afonso, 59, autor que cita C. R. Boxer, *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825* (Johannesburgo, 1968), 64. CEDULARIO de ENCINAS, fol. 83.

maíz, el algodón, el tabaco y la cochinilla. Más tarde fue extendido a las aves y otros animales domésticos y al azúcar, pero se redujo el porcentaje de su aplicación del diez a un cuatro o cinco por ciento, según la costumbre de las islas Canarias. La gran mayoría de esos ingresos procedían del tributo pagado por los indios a los encomenderos, Cortés reivindicó el patronato de la iglesia existente en sus dominios y protestó por la aplicación del diezmo a sus vasallos. También los frailes, aunque por motivos de distinta índole, como hemos visto, se opusieron en la primera mitad del siglo XVI a la introducción del diezmo en las zonas encomendadas a sus cuidados espirituales.[4]

Más antigua en la Nueva España que la del diezmo es la historia de las "bulas" de la Santa Cruzada. Estas bulas, cuyo origen según el padre Hernáez se remonta a la prédica de la Primera Cruzada por parte de Urbano II en 1096, recompensaba con un cierto número de i n d u l g e n c i a s aplicables a las ánimas del purgatorio el acto piadoso de dar una limosna destinada a financiar la lucha contra los infieles. En la práctica, se trataba de una venta de perdón, como la que tanto irritó a Lutero. Para Haring su introducción en España posiblemente data de los siglos XII y XIII, cuando se otorgó a los reyes cristianos de la Península el derecho a venderlas para ayudarse en la lucha contra los moros; cuando ésta terminó con la victoria cristiana en el siglo XV, los monarcas españoles siguieron destinando los fondos así obtenidos al financiamiento de las guerras contra los turcos y otros "herejes". Parece que ya el papa Alejandro VI confirmó este privilegio, aunque el primer documento fehaciente, citado por Solórzano Pereyra, está firmado por Julio II y fechado en 1509; en todo caso, el privilegio de la Santa Cruzada fue extendido a las Indias por Gregorio XIII en 1573, según ciertos autores, o en 1578 según otros, entre ellos los hacendistas Fonseca y Urrutia. Esta imprecisión no tiene excesiva importancia, pues mucho antes ya circulaban en las Antillas y en la Nueva España las bulas de la Cruzada, que al parecer tuvieron gran demanda. La primera vez en la historia de México se habló de dichas bulas, según sabemos, fue en 1519, cuando Cortés completó en Cuba los preparativos de su expedición comprando las provisiones que la Iglesia había recaudado por ese concepto, según se lee en el expediente de la residencia a que posteriormente fue sometido. Además, durante el sitio de Tenochtitlán el Conquistador recibió la visita de un cierto fray Pedro Melgarejo de Urrea, comisario de la Cruzada, en

[4] Miranda, *Tributo Indígena,* 36-37. Borah, "Tithes in Oaxaca", 387, 395 y 397. Ver los párrafos sobre el milenarismo en el capítulo XIII, en relación a la oposición de los frailes a que se introdujera el diezmo en la Nueva España.

cuya compañía observó la sitiada ciudad desde un teocalli de Tacuba, y con el cual envió un mensaje a Carlos V. Este fraile dominico, llegado poco antes en uno de los tres buques que trajeron refuerzos a Veracruz, regresó a España cargado de ricos tesoros, según los cronistas de la Conquista, producto de la compra de indulgencias por parte de los soldados de Cortés, gracias que en verdad buena falta les hacían. En 1524 el Cabildo de México, creado poco antes, recibió la visita de Hernando Coruña, portador de ciertas provisiones expedidas por el rey y por el arzobispo de Granada, comisario general de la Santa Cruzada, que fueron inmediatamente examinadas y acatadas por los regidores. Dos años después se presentó otro tesorero de la Santa Cruzada con documentos semejantes. Según el *Compendio Bulario Indico* de Baltazar de Tobar, en 1529 Clemente VII concedió a Carlos V el derecho de extender los efectos de la bula de la Santa Cruzada "en todos los Reynos en que se haya de dar de limosna un peso de oro corriente", es decir inclusive en las Indias. Según el *Memorial* de Díez de la Calle, un Tribunal de la Santa Cruzada empezó a funcionar en México en 1537 con un comisario general subdelegado del de España, varios ministros y un tesorero general, y otro en Guadalajara en 1609. En 1573 durante la azarosa conquista de la Florida, Pedro Menéndez de Avilés recibió una cédula de Felipe II acompañada de bulas de la Santa Cruzada, cuyo producto debía destinarse a la "ayuda de los grandes gastos que... hazemos en la guerra contra ynfieles y defensa publica de la christiandad". Hacia 1571-74, el cosmógrafo y cronista del Consejo de Indias Juan López de Velasco señaló que las bulas de la Cruzada eran una de las principales fuentes de ingresos de la Corona española en las Indias.[5]

El 7 de abril de 1579, es decir un año después de que según algunos autores Gregorio XIII extendió el privilegio de la Cruzada a las Indias, Felipe II se dirigió al deán y al cabildo de la catedral de México para ordenarles que "conforme a lo [hecho] en los años

[5] Colección de Bulas de HERNÁEZ, I, 706, 708 y 784 *seqq*. FONSECA y URRUTIA, III, 263. Haring, *Spanish Empire*, 286. SOLÓRZANO PEREYRA, I, 383. R. S. Chamberlain (ed.), RESIDENCIA DE CORTÉS, 20. La presencia de fray Pedro Melgarejo en la Nueva España en 1520-1 es mencionada por Bernal Díaz, c. cxliii; OVIEDO, xxxiii, 21; HERRERA, 3ª déc., I, vi; y GÓMARA, 396; también aluden a ella Prescott, 450; y Pereyra, *Cortés*, 128. ACTAS DE CABILDO, I, 16 (de 1524) y 81 (de 1526). TOBAR, I, 151-2. Lillian Fisher, 231 (que cita a Bancroft, III, 665), informa que las bulas de la Cruzada fueron confirmadas para la Nueva España en 1533. DÍEZ DE LA CALLE, 119. Pérez Verdía, 311, trata la creación del Tribunal de Guadalajara en 1609, RUIDÍAZ, II, 375, menciona la Real Cédula recibida por Menéndez de Avilés. LÓPEZ DE VELASCO, 26.

pasados", predicaran la S a n t a C r u z a d a a fin de robustecer la defensa apostólica de la cristiandad, "así contra el turco como contra los otros infieles". Ese mismo año se publicaron también las bulas en la Nueva Galicia, según informe de Pérez Verdía. En México, desde entonces y con una periodicidad de dos años, se recibieron cartas en que el rey ordenaba la distribución de dichas bulas, según se asienta en las Actas del Cabildo. En la colección de documentos del presbítero Vera figura una de aquellas cartas, fechada en 1587. La recaudación era hecha directamente por la Corona. En su examen de los impuestos existentes durante la época colonial, Levene califica la Cruzada como "producto de la limosna" de la bula así llamada y "concedia desde 1509 a los reyes de Castilla". En el siglo XVIII, según Fonseca y Urrutia, las bulas de la Santa Cruzada, confirmadas con breves pontificios de 1614 y 1750, constituían uno de los cinco ramos de la Real Hacienda cuyos productos se aplicaban exclusivamente a un fin especial; en las Indias se predicaban cada dos años "por consideración á lo dilatado y remoto de las provincias" (no anualmente como en España), y su aplicación se normaba por un reglamento *ad hoc* expedido en 1752 por el virrey Revillagigedo. La Corona recibía por su concepto una suma muy considerable. Hacia 1579 el viajero inglés John Chilton supo confidencialmente que las bulas de la Cruzada producían anualmente más de tres millones de pesos de oro. Relata también Chilton, con cierto sarcasmo, que los indios entendían muy poco el valor espiritual de las indulgencias compradas, puesto que según él partían en pedacitos las licencias y los pegaban en las paredes de sus casas, convencidos de obtener así miles de años de perdón. Bourne, con base en datos de William Robertson, calcula que la Cruzada proporcionaba al rey un ingreso mayor que el del diezmo, pues la compra de las bulas era prácticamente universal; así lo confirman Fonseca y Urrutia, los cuales señalan que en el siglo XVIII todos los habitantes de la Nueva España, desde el virrey y el arzobispo hasta los indios y los negros, contribuían con este tipo de "limosna", por un monto total bruto por quinquenio calculado en más de 1,300,000 pesos, lo que arrojaba una recaudación neta de 1,220,000, o sea casi un cuarto de millón al año. La recaudación se hacía por medio de las tesorerías de México, Guadalajara, Puebla, Oaxaca, Michoacán y Durango. En la capital el depósito de las bulas estaba en Palacio y los que las vendían se llamaban "buleros", dice Valle-Arizpe en sus *Cuadros de México*.[6]

[6] CEDULARIO DEL SIGLO XVI (ed. A. M. Carreño), núm. 176, p. 340 (Carta de Felipe II de 1579). Pérez Verdía, 288. ACTAS DEL CABILDO DE MÉXICO, VIII,

Antes de pasar al examen de los rasgos medievales característicos de muchas instituciones civiles de la Nueva España, será útil reseñar aquí, aunque sea en forma somera, dos fenómenos relacionados con la vida religiosa colonial: la proliferación de conventos por una parte, y la grandísima huella que la corte celestial ha dejado en la toponimia de México, por la otra.

Hacia la segunda década del siglo XVII hubo virreyes y arzobispos que suplicaron al rey que no dejara pasar más regulares a la Nueva España, donde parece que los había en demasía. El recuento respectivo les da razón. El clero regular estaba formado, en primer término, por los miembros de las cinco órdenes misioneras cuya labor había sido ejemplar. En el siglo XVI llegaron los franciscanos, los dominicos, los agustinos y los jesuitas; y en 1646 los capuchinos, cuya acción evangelizadora entre los naturales fue menos intensa. Con excepción de los jesuitas, la obra de las demás órdenes fue similar a la que realizaron durante la Edad Media entre herejes, infieles y paganos por convertir que vivían en la periferia de Europa. Los dominicos, según uno de ellos mismos, el historiador Daniel Ulloa, no cumplieron debidamente su labor evangelizadora por aferrarse a la contemplación y a otras prácticas místicas; en realidad hasta la fecha han mantenido sus costumbres y tradiciones medievales. De las órdenes básicamente contemplativas (no misioneras) establecidas luego en la Nueva España desde fines del siglo XVI habría que mencionar en primer término la más antigua del Occidente cristiano, es decir la de los b e n e d i c t i n o s . Según González Dávila, su primer priorato fue consagrado a Nuestra Señora de Montserrat cuando en 1590 lo fundó fray Luis de Boyl, quien "convirtió en polvo ciento y setenta mil ídolos", datos confirmados por Medina y Vetancurt. Los primeros cartujos llegaron desde 1561 y de ello dejó testimonio en sus actas el Cabildo de México. También los c a r m e l i t a s calzados y descalzos se incorporaron pronto a la vida monástica colonial; los segundos fundaron el Desierto de Santa Fe o de los Leones cerca de la capital virreinal, con capillas entre los peñascos "al modo de las de Montserrat", dice Alcedo. Para el padre Victoria Moreno ésta fue la primera fundación

405, 520 y 687; X, 35; XIV, 26-27 y 352-6, etc. VERA, I, 147 *seqq.* Levene, *Derecho Indiano,* 186. FONSECA Y URRUTIA, I, xi y xxxii; II, 290; III, 264, 266-7, 269, 291, 293-5, 301 y 327-28. "Relación de Juan de Chilton", en J. GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), *Viajeros Ingleses,* 50-51. Bourne, 303 y n. 3; *cf.* W. Robertson, *History of America,* notas 195 y 196, sobre el monto de la "limosna" dada a cambio de las bulas y el ingreso así obtenido. Valle-Arizpe, "Las Bulas de la Santa Cruzada", en *Cuadros de México,* 321.

de un instituto de vida puramente contemplativa para varones en América. Los h o s p i t a l a r i o s así llamados porque mantenían hospitales aparecen en la Nueva España también a fines del siglo XVI. Eran los juaninos, antoninos, betlemitas e hipólitos, quienes en sus hospitales atendían a españoles y criollos (los indios tenían los suyos aparte). Josefina Muriel informa que la primera orden religiosa fundada en México fue de carácter asistencial, la de los hipólitos o Hermanos de la Caridad de San Hipólito, establecida por Bernardino Álvarez, que tuvo a su cargo siete hospitales.[7]

Borges Morán completa la enumeración anterior con los mercedarios, trinitarios, crucíferos, mínimos o religiosos de San Francisco de Paula, servitas y filipenses. Por otra parte, según López de Meneses, en 1540 fue fundado el primer convento de m o n j a s de la Nueva España, el de la Concepción, orden que data de 1498; sus religiosas continuaron en cierta forma la obra de educar niñas indias, iniciada por las beatas llegadas de España con anterioridad. En este convento profesaron entre otras muchas —informa igualmente López de Meneses— doña Isabel y doña Catalina Cano y Moctezuma, nietas del emperador. Otros conventos novohispánicos (se han mencionado muchos en los capítulos relativos a reliquias e imágenes milagrosas), cuya historia ha sido estudiada con esmero por Josefina Muriel, fueron los de las clarisas, dominicas, capuchinas, carmelitas y de la Orden del Salvador, fundada en el siglo XIV por Santa Brígida de Suecia.[8]

Merece párrafo aparte la reseña de las dos a b a d í a s que pretendieron fundarse en la Nueva España, donde tal jerarquía y título no prosperaron. Informa Echeverría y Veytia que en 1525, aprovechando que fray Julián Garcés había decidido fijar la sede de su obispado en Tlaxcala y no en Cozumel, Carlos V intentó crear la a b a d í a de Yucatán a cuya cabeza pretendió poner al clérigo

[7] Ulloa, 3 y 280 (dominicos). GONZÁLEZ DÁVILA, I, 19; Balthassar de MEDINA, fol. 11; y VETANCURT, *Tratado,* 36 (benedictinos). ACTAS DEL CABILDO DE MÉXICO, *sub* 24.1.1561 (cartujos). ALCEDO, III, 358 y Victoria Moreno, 309 (carmelitas descalzos). Josefina Muriel, *Hospitales,* II, 9 y 275 (hospitalarios).

[8] Borges Morán, 72. Josefina Muriel, *Conventos de Monjas,* 13, 14 y 16-17. López de Meneses, 87. Sor Isabel y sor Catalina eran hijas del conquistador Juan Cano de Saavedra y de doña Isabel de Moctezuma, a su vez hija de Moctezuma II y viuda de su tío Cuitláhuac, de su primo Cuauhtémoc, de Alonso de Grado y de Pedro Gallego de Andrade. Doña Isabel (Tepuichco, antes de ser bautizada) tuvo de Cortés una hija natural, doña Leonor de Cortés Moctezuma, casada con uno de los fundadores de Zacatecas, Juan de Tolosa; una de las hijas de esta pareja fue la esposa de Juan de Oñate, conquistador de Nuevo México.

Benito Martín; este nombramiento por prematuro no pudo ser llevado a efecto pues la conquista de Yucatán todavía no era un hecho. Años más tarde, en 1555, sin duda convencida de que las abadías al estilo europeo no encajaban en la estructura religiosa de la Nueva España, la Corona desechó la petición de los vecinos (léase encomenderos) de Taxco, Sultepec y Zumpango del Río de que se creara una abadía que comprendiese todas las minas de esa vasta región. El objetivo expresado por los solicitantes era "estar más atendidos en lo espiritual", pero su verdadero fin era deshacerse de los frailes y manejar a su antojo al futuro a b a d , cargo para el cual presentaban la candidatura del complaciente deán de la catedral de Oaxaca.[9]

En la toponimia mexicana, la conjunción del nombre indígena con el de un santo es tan general (*v.gr.*, San Juan Teotihuacán, Santo Domingo Zanatepec o Santiago Papasquiaro), sobre todo en las regiones donde el cristianismo fue introducido desde el siglo XVI, que no es necesario insistir en tal fenómeno, expresión de un sincretismo religioso-geográfico. Desde los primeros viajes de Colón, los exploradores españoles daban a pueblos, ríos, lagos o montañas, el nombre del santo festejado el día del descubrimiento o el de la festividad propia de la ocasión. Así, Colón mismo llamó Villa de la Navidad su primera fundación en la Española, porque llegó al lugar el 25 de diciembre de 1492; y la Dominica, isla llamada todavía así, fue descubierta un domingo. En cambio, el Descubridor bautizó las Islas de las Once Mil Vírgenes, archipiélago situado al oriente de Puerto Rico, en agradecimiento a santa Úrsula y sus hermanas navegantes, cosa que para Hanke demuestra la vigencia de las leyendas y alusiones medievales en la mente de Colón. La costumbre de dar nombres sagrados a los lugares descubiertos, visitados o fundados, dice Remesal, revela la religiosa piedad de los exploradores españoles, quienes, olvidándose de sus personas, linajes y patrias, pusieron los nombres de Dios, de los santos y de los misterios de la religión a casi todos los mares, golfos, puertos, montañas y reinos que encontraron a su paso. La Corona adoptó esta costumbre como política, y así en 1523 Carlos V dio instrucciones a Cortés de aprovechar la necesidad de bautizar lugares como factor para incrementar la presencia de la fe católica. Según Friederici esta costumbre no era nueva: ya los portugueses habían dado nombres de santos a muchos lugares descubiertos en sus expediciones. En todo caso, los virreyes persistieron en esta política; por ejemplo el Conde de Monterrey ordenó a Vizcaíno designar con nombres de

[9] ECHEVERRÍA Y VEYTIA, I, 9. Justina Sarabia Viejo, 139, informa sobre el proyecto de creación de una abadía que agrupara los reales de minas citados.

santos las entradas, bahías y montañas, cosa que el explorador hizo diligentemente en su expedición de 1602-3 por la costa del Pacífico, como por otra parte antes de él lo había hecho Rodríguez Cabrillo.[10]

Dar a un sitio descubierto el nombre del santo o de la festividad del día (o aludir a ella) quizá era el expediente más fácil a que podía recurrir un navegante, pero no por ello dejaba de ser una expresión de su piedad. Ésta fue la costumbre invariable de los exploradores desde la era de los descubrimientos. Después de Colón, Ponce de León designó con el nombre de Florida la que creía isla, por haberla descubierto el día de la Pascua Florida de 1512; y Hernando de Soto llamó bahía del Espíritu Santo la que hoy se llama de Tampa porque entró a ella el día de esa fiesta de 1539. Campeche fue descubierta por Hernández de Córdoba el 22 de marzo de 1517, día de san Lázaro, razón por la cual dio al cacique local el nombre de Lázaro, que luego fue extendido al poblado. Cozumel se llamó en un principio Santa Cruz porque ese día (3 de mayo de 1518) la descubrió Grijalva, y la Bahía de la Ascensión (descubierta el 13 de mayo siguiente) fue bautizada así por idéntico motivo. Prosiguiendo el viaje por el golfo de México, avistó un río con dos bocas el día de san Bernabé por lo cual le dio ese nombre; y hacia el 24 de junio, dice Bernal Díaz, puso a una isleta el nombre de San Juan (que además era su propio santo), al cual Cortés añadió al año siguiente el de Ulúa malinterpretando el nombre de "culhúa" que los habitantes daban a sus señores aztecas. El Conquistador desembarcó en la costa mexicana el Viernes Santo de 1519; como se sabe, poco más tarde fundó la Villa Rica (así llamada por la abundancia de oro que vio en aquella tierra, dice Solís), agregándole el apelativo "de la Vera Cruz" en memoria de la pasión de Cristo recordada el día que pisó tierra. El haberse vestido de luto junto con todos sus hombres, por ser el día de la muerte de Cristo, fue un primer factor de confusión para los indios ya que el negro era el color tradicional de la vestimenta de Quetzalcóatl, con quien pronto se confundiría a Cortés. Durante la conquista de la Nueva Galicia y a pesar de su malvado carácter, Nuño de Guzmán siguió esta piadosa tradición; por ello bautizó dos ríos con los

[10] HERRERA, *Historia,* Déc. 1ª, II, vii; p. 271 (Dominica) y Déc. 1ª, I, 19; p. 249 (Navidad). Morison, *Admiral of the Ocean Sea,* 418; *The Second Voyage of C. Columbus...* Oxford, 1939, 91-94; y Hanke, "America as Phantasy", 247 (Islas Vírgenes). REMESAL, I, xiii; I, 103-4. INSTRUCCIONES A HERNÁN CORTÉS... (Valladolid, 26 de junio de 1523), en Hernando CORTÉS, *Cartas y Documentos,* 589. Friederici, 452-3. Las instrucciones dadas a Vizcaíno por el Conde de Monterrey han sido publicadas por Mathes, 59-70.

nombres de Santiago y de la Purificación de Santa María, descubiertos en esas fiestas. Rodríguez Cabrillo puso a todas las puntas y bahías de la costa californiana nombres de santos desde el cabo San Lucas hasta el paralelo 44° de latitud norte, aunque muchos de ellos no se conservaron. Siguiendo la misma ruta, Vizcaíno llamó de esa manera el puerto de San Diego y las islas de Santa Catalina, por haberlos descubierto respectivamente el 20 y el 24 de octubre de 1602; la primera fecha es la fiesta de San Diego, y la segunda es la víspera de Santa Catalina. Francisco de Ibarra llamó San Sebastián la actual Chiametla por haberla fundado el día de ese santo (20 de enero) de 1565; y por la misma razón Sánchez Chamuscado bautizó en 1581 con los nombres de San Miguel y de San Francisco dos valles, el primero cerca de Pecos y el segundo en la cuenca del río Canadian. Por último, las minas de Ramos en San Luis Potosí fueron así llamadas por haber sido descubiertas el domingo de Ramos del año 1608.[11]

Todas las advocaciones peninsulares de la virgen María están representadas en la geografía de las Indias, dice Bayle; en el mapa de la Nueva España se encuentran a menudo sobre todo las de Guadalupe, el Rosario, la Concepción, el Carmen y la Soledad. El presbítero José Cantú Corro elaboró un catálogo citado por Vargas Ugarte, de los lugares que en México llevan los nombres de María, en el cual figura el total de 1,756 topónimos; las advocaciones más frecuentes son las de Guadalupe (256), Santa María (221), la Concepción y la Purísima (219), la Soledad (154), el Refugio (136) y los Dolores (109), además de muchos pueblos y rancherías llamados la Natividad, la Candelaria, la Luz o los Remedios; un estudio toponímico del padre

[11] GÓMARA, 180 (Ponce de León). Genaro GARCÍA (ed.), RELACIONES DE FLORIDA, Int., L-LI (Hernando de Soto). J. Gurría Lacroix (ed.), RELACIÓN DE BERNARDINO VÁZQUEZ DE TAPIA, 25, n. 6 (Hernández de Córdoba). OVIEDO, *Hist. General y Natural* (ed. B.A.E.), XXI, viii; II, 329 y ed. Madrid 1851-5, c. viii, 90-92; LÓPEZ DE VELASCO, 128; Bernal DÍAZ, c. viii; I, 80; y CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica,* 162 (Grijalva en Cozumel); véase este último autor, *op. cit.,* 162, en relación a la bahía de la Ascensión. PROVINCIAE, 63-64; GRIJALVA (ed. A. Yáñez), 30; y Bozal, 163 (en el río de San Bernabé). Bernal DÍAZ, c. xiv; I, 92; y Wagner (ed.), GRIJALVA, 38 y 40 (en San Juan de Ulúa). SOLÍS, II, vi; p. 83; y REMESAL, I, i; I, 80 (Cortés en Veracruz). NUÑO DE GUZMÁN, "Carta", 25 (en el río de la Purificación). GONZALO LÓPEZ, 85 (en el río de Santiago). Gonzalo López acompañó a Nuño de Guzmán en la conquista de la Nueva Galicia en calidad de maestre de campo, y su relación es la más detallada y rica de cuantas reseñan dicha empresa. Fernández Duro, *Armada,* I, 296 (Cabrillo en la costa del Pacífico). VIZCAÍNO, 78. Baltazar de OBREGÓN, I, xix; pp. 129-30 (Francisco de Ibarra en Chiametla) y I, vi, 303 y 306 (Sánchez Chamuscado). ARREGUI, c. 258, p. 123 (minas de Ramos).

Pazos se refiere exclusivamente a la frecuencia del nombre de la Asunción en el mapa de México.[12] Muy favorecido en la geografía americana ha sido el recurso a las Once Mil Vírgenes, nombre dado después de Colón por Magallanes a un cabo del estrecho que hoy lleva su nombre, y por Vizcaíno a una ensenada en la Baja California. Nos informa García Céspedes en su *Islario* que frente a la península del Labrador existe un archipiélago también llamado de las Once Mil Vírgenes. Algunos viejos nombres han desaparecido, como el del río del Espíritu Santo, dado por Hernando de Soto al actual Mississippi. En la Nueva España a veces se daba el nombre del santo del virrey para imponer su nombre a los nuevos reales de minas; tal fue el caso de San Luis (posteriormente San Luis Potosí), así llamado en honor del segundo Velasco. Las localidades mexicanas nombradas en honor del apóstol Santiago son muchas, 81 en total, desde Santiago Acahualtepec hasta Santiago Yejelón, además de Santiaguillo y Santiaguito (ambos en el Estado de Guanajuato). Pocos recuerdan que entre otras poblaciones importantes Monclova, Querétaro y Saltillo llevaron originalmente como prefijo el nombre del apóstol de España. Y cuando no se sabía a qué santo encomendarse la solución era fácil: a todos, y así surgieron en el mapa de México bahías, estrechos e islas llamadas hasta hoy día de Todos Santos.[13]

Con los párrafos anteriores termina la sección de esta obra dedicada a la Iglesia. En la siguiente trataremos lo relativo a la estructura civil, a la cual hoy día en su conjunto se da el nombre de Estado. Esto no significa, sin embargo, olvido de que en la época colonial nunca se hizo una nítida distinción entre ésta y aquélla. Más bien fue

[12] Bayle, *Santa María,* 184-5. Vargas Ugarte, I, 82-83, cita el "Estudio de Geografía Mariana Mexicana" del presbítero J. Cantú Corro; *cf.* Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe,* 299. Pazos, "La Asunción en las misiones franciscanas", 332-4 y 344-51.

[13] Oviedo, *Hist. General y Moral,* II, 229, 243, 249-50, 252, 259, 260, 307 y 313; III, 335; V, 144 (cabo de las Once Mil Vírgenes) y II, 337 Islas de las Once Mil Vírgenes). Morison, *Southern Voyages,* 698; y Rubio Mañé, "Expedición de Legazpi", 548 (bahía y cabo de las Once Mil Vírgenes). García Céspedes, *Yslario,* f. 297 (Islas de las Once Mil Vírgenes cerca del cabo Bretón). Vizcaíno, 76 (se trata de la actual bahía de San Quintín, entre Todos Santos y San Diego: n. 29), Bolton, *Coronado,* 360 (río del Espíritu Santo). Trinidad García, 227 (San Luis Potosí). Oviedo, *Hist. General y Natural* menciona (I, 34, 37; II, 210, 308, 328, 330, etc.) muchos estrechos, islas, bahías y golfetes llamados de Todos Santos. R. H. Valle, *Santiago,* 10-12 (geografía santiaguina).

al contrario: como en la Edad Media, durante los siglos XVI y XVII en la Nueva España la esfera de lo espiritual y la esfera de lo temporal constituían una dualidad, o por así decirlo se sobreponían. Conforme a sus tradiciones y a su concepción secular, el Estado español (en Europa y en las Indias) era considerado una entidad tanto civil como religiosa, por ser un elemento del plan divino de salvación humana; y a su vez lo que hoy se llama Iglesia, o sea la *Respublica Christiana,* abarca dentro de su jurisdicción a todos los fieles, cristianos viejos o neófitos, sin excluir al mismo rey. Todo español era miembro de ambas sociedades o repúblicas por el hecho mismo de nacer. En el caso de la Nueva España, la prerrogativa regia se reforzó con base en el patronato indiano, pero esto no evitó que en ocasiones los obispos y los virreyes tuvieran conflictos de jurisdicción de naturaleza no muy distinta de la famosa querella de las Investiduras. Pero la concepción de la sociedad cristiana, unitaria en su forma y en su fondo, permitió, por ejemplo, que de este lado del Atlántico sobreviviera el paralelismo característico de la Edad Media española, y según el cual el manejo de los asuntos propiamente de gobierno muchas veces se confiaba a ministros y consejeros eclesiásticos. Sólo los Borbones, en el siglo XVIII, secularizaron el Estado español y el Imperio; no obstante durante el período que nos ocupa fue harto natural ver que en la Nueva España de los Austrias se designan con relativa frecuencia frailes visitadores, teólogos oidores o presidentes de audiencia, y arzobispos y obispos virreyes.[14]

[14] Haring, en "Origen del Gobierno Real", 336, subraya la presencia de eclesiásticos en altos cargos del Gobierno español de las Indias.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de febrero de 1984 en los talleres de Pizano-Vera y Asociados, S. A., Av. 10 núm. 130, México, D. F. Se tiraron 1 500 ejemplares en rústica y 1 500 en tela más sobrantes para reposición. Diseñó la portada Mónica Diez Martínez. Cuidó de la edición el Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.

Centro de
Estudios Históricos

"Hay libros de Historia que deben ser leídos no sólo por historiadores ya que modifican todo un marco cultural. Este libro recuerda ese género, al que también pertenecen ***La Rama Dorada*** *de Frazer y* ***El Otoño de la Edad Media*** *de Huizinga."*

La presente obra es producto de un examen sumamente extenso de las fuentes primarias y secundarias de la historia de la Nueva España, entendida en su ámbito geográfico más amplio, relativas al periodo que va desde la expedición de Hernández de Córdoba (1517) hasta mediados del siglo XVII. Ese marco cronológico obedece a una simple exigencia de método, ya que es evidente que muchas vivencias medievales, recogidas del Viejo Mundo por algunos de nuestros ancestros (o impuestas por sus gobernantes, espirituales o temporales) tienen hoy día una vigencia —aunque hayan sufrido adaptaciones o transformaciones— casi igual a la que tenían cuando el europeo puso sus plantas por primera vez en tierra que es hoy nuestra.

0125

El Colegio de México